L26.6K
F45

THE GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
CHELSEA SQUARE, NEW YORK II, N. Y.

Dean Hoffman Fund

D & T BDY. JUL 16 '57

DIE GLEICHNISREDEN JESU

IM LICHTE DER RABBINISCHEN GLEICHNISSE DES NEUTESTAMENTLICHEN ZEITALTERS

EIN BEITRAG ZUM STREIT UM DIE „CHRISTUSMYTHE“ UND EINE WIDERLEGUNG DER GLEICHNISTHEORIE JÜLICHERS

VON

LIC. THEOL. PAUL FIEBIG
GYMNASIALOBERLEHRER IN GOTHA

[illegible]

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

226.8R
F45

55769

Alle Rechte vorbehalten.

WARNER GRAY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Arthur Drews versucht im zweiten Teile seiner „Christusmythe", unter anderem d e n Nachweis zu führen, daß die Gleichnisse Jesu sich durch einen Vergleich mit den Gleichnissen des Talmud als unecht herausstellten. Recht und Unrecht dieser Behauptung soll im folgenden geprüft werden. Das kann am besten so geschehen, daß das in Betracht kommende rabbinische Material in möglichst wortgetreuer Uebersetzung und mit gründlichen erklärenden Anmerkungen vorgelegt wird. Es kann dann jeder, nachdem ihm die unentbehrliche Sachkenntnis vermittelt ist, auch selber urteilen.

Vollständigkeit des rabbinischen Materials ist im folgenden nicht angestrebt worden, wohl aber liegt nunmehr ein reichhaltigerer Stoff als bisher zur Beurteilung vor. Die Auswahl ist mit Rücksicht auf das Neue Testament und insbesondere mit Rücksicht auf das von Arthur Drews herangezogene Material getroffen worden.

Die folgenden Ausführungen, wie überhaupt die rabbinischen Studien, bedeuten ferner nicht mehr und nicht weniger als die unentbehrliche Grundlage zu einem wirklichen, geschichtlichen Verständnis der neutestamentlichen Gleichnisse und des N.T.s, insbesondere der synoptischen Evangelien, überhaupt. Sie bedeuten daher eine Widerlegung der Jülicher'schen Gleichnistheorie und nicht minder den Nachweis, daß z. B. ein so viel gerühmtes Buch über die Gleichnisse Jesu wie das von Weinel [1])

1) 3. Aufl. 1910. Weinel ist auch in seiner Neutestamentlichen Theologie (1911) auf Schritt und Tritt von Jülicher abhängig und macht fast alle Fehler Jülichers mit.

in vieler Beziehung irreführend und ergänzungsbedürftig ist. Beide Bücher, wie so viele andere Bücher heutiger neutestamentlicher Forscher, waren nur möglich, weil den Verfassern die zum Erkennen jüdischen Denkens und jüdischer Ausdrucksweise nötige Schulung durch rabbinische Studien fehlt. Die folgenden Ausführungen bedeuten also den energischen Appell an die theologischen Erforscher des N.T.s, ihre Vorbildung zu ändern, resp. sich überhaupt erst einmal die zur Erforschung des N.T.s nötige Vorbildung zu erwerben [1]). Ein Buch wie das N.T., insbesondere die synoptischen Evangelien, kann nur dann richtig beurteilt werden, wenn man nicht nur griechisch-hellenistische, sondern vor allem orientalistische und hebräisch-aramäische, rabbinische Kenntnisse besitzt. Es ist nicht meine Schuld, daß ich früher als andere zu dieser Erkenntnis gekommen bin und mich daher gezwungen sehe, der heutigen Theologie eine bittere Wahrheit zu sagen. Jedes persönliche Moment liegt mir dabei völlig fern. „Urbane Formen" der Polemik [2]) sind für mich selbstverständlich. Wäre es möglich, so würde ich die Sache behandeln, die allein gemeint ist, ohne die Personen, die sie vertreten. Es ist aber nun mal so, daß die Wissenschaft von lebendigen Menschen gemacht wird und daher — leider und erfreulicherweise — über so manches Lebenswerk eines Menschen hinausschreiten und zur Tagesordnung übergehen muß. Wer die Wissenschaft wirklich liebt, der liebt sie mehr als seine eigene Person. Freilich „menschelt" es leider nicht nur auf andern Lebensgebieten oft sehr, sondern auch da, wo man es nicht erwarten sollte: in der Arbeit der Wissenschaft.

Es liegt mir daran, durch die folgenden Ausführungen im besonderen für die Erforschung der Synoptiker drei Gedanken zur Geltung zu bringen:

1. den, daß die heutige theologische Forschung die Eigen-

1) Vgl. meine Schrift: Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart, 1909. 2) Jülicher hat mir das in seiner Rezension meines Buches über die „Altjüdischen Gleichnisse" (1904) in der Theol. Lit. Zeitung, 1904, Nr. 26, nachgerühmt.

heiten der mündlichen Tradition bei der Erforschung der Synoptiker viel mehr herausarbeiten sollte, als sie es tut. Ich befinde mich da in Uebereinstimmung mit dem, was Weinel in seiner Schrift: „Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt?" 1910, S. 17 sagt: „Es muß klarer, als bis jetzt geschehen ist, betont werden, daß unsere Quellen selber noch die mündliche Ueberlieferung verraten, aus der sie erst wieder stammen" [1]). Damit soll nicht gesagt sein, daß die Evangelien nicht auch auf schriftlichen Quellen ruhten, aber die Art dieser Quellen ist doch nicht die von Kunstprodukten der Schriftstellerei, sondern trägt deutlich ihre Herkunft aus der mündlichen Ueberlieferung zur Schau, wie das ja selbstverständlich ist. Dabei muß man auch bedenken, daß mündliche Ueberlieferung nicht nur einzelne Sprüche, sondern auch größere Zusammenhänge, Spruchgruppen, Geschichten, sicher in diesem Falle auch eine bestimmte Reihenfolge von Worten Jesu und von Geschichten von ihm, weitergibt, so daß also dieselbe Reihenfolge bei mehreren Evangelisten noch nicht eine schriftliche Quelle beweist; man muß ferner bedenken, daß wörtliche Uebereinstimmungen verschiedener Traditionen ebenfalls durch mündliche Tradition leicht entstehen, so daß auch diese wörtlichen Uebereinstimmungen, zumal wenn sie, wie das in den Synoptikern der Fall ist, mit einer Fülle von Abweichungen verbunden sind, nicht schriftliche Vorlagen, sondern mündliche Ueberlieferung beweisen.

2. Möchte ich für die Gleichnisse Jesu den Gedanken zur Geltung bringen, daß sie nur mit einem für jüdische Ausdrucks- und Denkweise geschulten Blick

1) Auch Heinrici hat von jeher die Bedeutung der mündlichen Tradition für die Erforschung der Evangelien betont, freilich leider ohne den nötigen Erfolg. Vgl. auch Weinel, Die Gleichnisse Jesu, 1910, S. 44 ff. — Weinels Neutestamentliche Theologie zeigt deutlich, daß für die Frage nach Sinn und Echtheit der Worte Jesu in den Synoptikern die Frage, ob „Spruchquelle" oder „Mc., resp. Ur-Mc." oder „Sondergut" herzlich gleichgültig ist, während die Frage: was hat Jesus sagen können? wie hat mündliche Tradition seine Worte auffassen und formen können? unmittelbar in den Kern der Sache hineinführt.

richtig ausgelegt werden können und diese Schulung es als ganz selbstverständlich erscheinen läßt, daß man bei Jesus nicht das Bestreben voraussetzen kann, nur „reine Gleichnisse" bilden und in der Form original sein zu wollen [1]).

3. Möchte ich im folgenden an einem wichtigen Teil des Stoffes der Synoptiker die von den „Religionspsychologen" verlangten Nachweise im einzelnen geben. Nur wenn man in Rabbinicis geschult ist, ist man fähig, solche Untersuchungen an den Synoptikern vorzunehmen. Es handelt sich mir also auch darum, herauszuarbeiten, inwiefern wir in Stil, Ausdrucksweise und Gedanken bei Jesus und den Evangelisten jüdische psychologische Bestimmtheit festzustellen haben. Daß ich deswegen nicht das Originale an Jesus oder den Evangelisten verkenne, dürfte aus dem Folgenden ebenfalls klar werden. Es wird hohe Zeit, daß die Theologie, wie sie in Gunkel die ästhetisch-literaturgeschichtliche Betrachtung des A.T.s begonnen hat, so auch auf neutestamentlichem Gebiet das fortführt und auf die Evangelien ausdehnt, was Heinrici, Joh. Weiß und Deißmann bereits in erster Linie für die neutestamentliche Briefliteratur inauguriert haben.

Allen denjenigen, die aus meiner Bekämpfung der Gleichnistheorie Jülichers den Schluß zu ziehen geneigt sind, daß ich zur „positiven" theologischen Partei gehöre [2]), möchte ich sagen, daß das ein Irrtum ist. Ich rechne mich zu den „liberalen" Theologen, jedoch in dem Sinne, daß ich am liebsten auch diese Etikette meide und der Meinung bin, es müßte sich jeder ernsthafte theologische Arbeiter zu denen rechnen, die wissenschaftliche Theologie treiben wollen über den Parteischablonen. Hätten wir, was wir leider noch immer nicht haben — es ist beschämend es zu sagen — einen deutschen Theologentag, der die Wissenschaft der Theologie in derselben Weise repräsentierte wie der Philologentag die Philologie,

1) Vgl. denselben Gedanken bei Bugge, die Hauptparabeln Jesu, 1903.

2) Leider werden ja heutzutage wissenschaftliche Arbeiten vielfach nur von der Parteischablone aus beurteilt!

der Geographentag die Geographie usw., so würden wir nicht nur ein rascheres Tempo wissenschaftlichen Fortschrittes in der Theologie haben, sowohl in der deutschen als in der Theologie überhaupt, sondern auch ein wirksames Gegengewicht gegen viele Schäden des Parteitreibens. Die Protokolle eines deutschen Theologentages würden eine faßbare Grundlage zu kräftiger Entwickelung bieten, die uns bei dem jetzigen Zustand oft allzu sehr fehlt, wo die Alttestamentler einen Appendix zum Orientalistenkongreß bilden, die Kirchengeschichtler einen Appendix zum Historikertag, die Neutestamentler neuerdings auf dem Philologentag erscheinen und die praktischen und systematischen Theologen auf Pfarrertagen oder in kirchenpolitischen Verbänden und sonstigen Organisationen praktisch-theologischer Art Fühlung unter einander suchen. Wo ist diejenige Organisation, die sämtliche theologische Fakultäten vereinigt? Oder ist es bei Jüngern Jesu unmöglich, in persönlichem Austausch dann von einander zu lernen, wenn der andere eine andere Meinung vertritt?

Wenn im Laufe der folgenden Arbeit sich gelegentlich Wiederholungen finden, so liegt das einerseits an der Fülle von Stoff, der zu bewältigen war, andererseits daran, daß ich den Eindruck habe: gewisse Wahrheiten kann man heutzutage nicht oft genug und nicht gründlich genug sagen, wenn man will, daß sie sich durchsetzen sollen; zudem sind rabbinische Stoffe den heutigen Theologen im allgemeinen so fremd, daß man auf alle erdenkliche Weise versuchen muß, ihnen diese Stoffe nahe zu rücken. Dazu gehört, daß man nicht nur, was im ersten Teil der folgenden Arbeit geschieht, die rabbinischen Texte einzeln in Beziehung zum N.T. setzen muß, auch nicht nur, was im ersten Abschnitt des zweiten Teils geschieht, daß ein Werk wie das Jülichers ausdrücklich kritisiert werden muß, sondern es gehört dazu auch eine zusammenfassende Uebersicht, wie sie der zweite Abschnitt des zweiten Teiles bietet. Um vor Mißverständnissen und oberflächlichen Urteilen sicher zu sein, wie sie leider die heutige wissenschaftlich sein sollende Kritik nur allzu oft bietet, muß man, wo es sich um rabbinische Stoffe handelt, heutzutage dies

einigermaßen umständliche Verfahren notgedrungen einschlagen.

Ich möchte nicht verfehlen, zum Schluß noch hervorzuheben, daß ich, wenn ich von einer Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers rede, das nicht im Sinne der Repristinierung einer wüsten Allegoristerei meine. Das Verdienst des Jülicher'schen Buches besteht ohne Zweifel in der Wegräumung dieses Schuttes. Andererseits aber sind Jülichers Irrtümer so grundlegender Natur, daß ich den Ausdruck „Widerlegung der Jülicher'schen Theorie" nicht missen möchte.

Arthur Drews gegenüber habe ich mich bemüht, ihm gerecht zu werden. Ich denke, daß er aus den folgenden Ausführungen ersehen wird, daß die theologische Erforschung des N.T.s durchaus ernst zu nehmen ist.

Gotha, den 27. Januar 1912.

Paul Fiebig.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	I—VIII
Einleitung	1—5
ERSTER TEIL: RABBINISCHE GLEICHNISSE DES NEUTESTAMENTLICHEN ZEITALTERS	6—118
I. Mit dem Namen des Autors überlieferte rabbinische Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters	7—94

1. Das Waschen der Statuen. Der Gast im Hause. (Hillel, gest. um 10 n. Chr.) S. 7. — 2. Der Thron und Fußschemel des Königs. Der Bau des königlichen Palastes. (Schule Schammai's und Hillels. Zeit Jesu.) S. 10. — 3 a und 3 b. Einladung der klugen und törichten Knechte zur Mahlzeit des Königs. (Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.) S. 17. — 4. Die ungetreue Gattin. (Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.) S. 32. — 5 a und 5 b. Der Handwerker und sein Handwerkszeug. (Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.) S. 35. — 6. Anvertrautes Gut. ('El'azar ben 'Arach, um 70 n. Chr.) S. 48. — 7 a und 7 b. Die Jünger des Johanan ben Zakk'ai. (Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.) S. 53. — 8. Mutwilliges Zerstören von Glaswaren. (Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.) S. 55. — 9 a und 9 b. Schwur beim Hunde. Kriegführen des Königs. (Gamli'el II, um 90 bis 130 n. Chr.) S. 56. — 10. Erlaß einer Geldschuld. (Gamli'el II. Jose der Priester. Akiba, um 90 bis 130 n. Chr.) S. 60. — 11. Einzug des Königs in der Provinz. ('Eli'ezer ben Hyrkanos, um 90—130 n. Chr.) S. 65. — 12. Der Löwe und das Rebhuhn. (Jehoschu'a ben Ḥananja, um 90—130 n. Chr.) S. 66. — 13. Säen und nicht ernten. Gebären und begraben. (Jehoschu'a ben Ḥananja, um 90 bis 130 n. Chr.) S. 68. — 14. Zweige und Wurzeln des Baumes. ('El'azar ben 'Azarjah, um 90—130 n. Chr.) S. 69. — 15. Gelübde beim Leben einer Tochter, eines Sohnes. Errettung vor dem Wolf, vor dem Löwen. ('El'azar ben Azarjah, 90—130 n. Chr. Schim'on ben Joḥ'ai, um 130 bis 160 n. Chr.) S. 71. — 16 a—16 c. Der lahme und der blinde Parkwächter. (Jischm'a'el, um 130 n. Chr.) S. 73. —

Seite

17. Alles ist auf Bürgschaft gegeben. ('Akib'a, um 130 n. Chr.) S. 76. — 18. Der Fuchs und die Fische. ('Akib'a, um 130 n. Chr.) S. 79. — 19. Arbeit, Arbeiter, Lohn, Drängen des Hausherrn. (Tarphon, um 130 n. Chr.) S. 80. — 20. Bau aus Steinen und Lehm, Kalk und Steinen. ('Elisch'a ben 'Abuja, um 130 n. Chr.) S. 81. — 21. Ungerechter Haushalter. (Schim'on ben 'El'azar, um 200 n. Chr.) S. 82. — 22. Das verlorene und gefundene Geldstück. (Pinehas ben J'air, um 200 n. Chr.) S. 84. — 23. Die beiden Pächter des Königs. (Schim'on ben Halapht'a, um 180 n. Chr.) S. 85. — 24. Der reiche Lohn des geschickten Arbeiters. (Ze'ira I, um 300 n. Chr.) S. 87. — 25. Suchen und Finden von Geld oder einer wertvollen Perle. (Hanina. Judan, um 320 n. Chr.) S. 91. — 26. Verlassen von 11 Stück Vieh um eines einzigen willen. (Judan, um 320 n. Chr.) S. 93.

II. Anonym überlieferte rabbinische Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters . . . . . 94—103

27. König, der seinen Knechten Gewänder gab. S. 94. — 28. Weintrauben zu Weintrauben, Weintrauben zu Brombeertrauben. S. 96.— 29. Diese Welt und jene Welt. S. 98.

III. Rabbinisches Material zum Verständnis der neutestamentlichen Gleichnisse . . 103—118

30. Rabbi Meïr und die Gleichnisbildner. S. 104. — 31. Die Fuchsfabeln des Rabbi Meïr. S. 105. — 32. Johanan ben Zakk'ai und die Gleichnisse der Wäscher und der Füchse. S. 106. — 33. Die beiden Frommen. Schim'on ben Schatah und die 80 Zauberinnen von Askalon. S. 109. — 34. Diese Welt für die Frevler, jene Welt für die Frommen. S. 114. — 35. Die Perle im Fisch. S. 116. — 36. Rabbi Jischm'a'els allegorische Deutungen. S. 117.

ZWEITER TEIL: DIE BEDEUTUNG DER RABBINISCHEN GLEICHNISSE FÜR DIE BEURTEILUNG DER GLEICHNISSE JESU . . . . . 119—278

A. Die Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers . . . . . 119—222

1. Allgemeines über Jülichers Gleichnistheorie . . . . 119—132

2. Die einzelnen Gleichnisse Jesu im Feuer der Kritik Jülichers . . . . . 132—220

a) Die Gleichnisse.

1. Vom Feigenbaum als Vorboten. (Mt. 24_{32} f., Mc. 13_{28} f., Lc. $21_{29—31}$.) S. 133. — 2. Von dem zur Arbeit jederzeit verpflichteten Sklaven. (Lc. $17_{7—10}$.) S. 134. — 3. Von den spielenden Kindern. (Mt. $11_{16—19}$, Lc. $7_{31—35}$.) S. 136. — 4. Vom bittenden Sohne. (Mt. $7_{9—11}$, Lc. $11_{11—13}$.) S. 140. — 5. Schüler und Lehrer. (Mt. 10_{24} f., Lc. 6_{40}.) S. 141. — 6. Vom Blinden als Blindenführer. (Mt. 15_{14}, Lc. 6_{39}.) S. 142. — 7. Von der wahren Verunreinigung. (Mc. $7_{14—23}$, Mt. $15_{10—20}$.) S. 143. — 8. Vom Salz. (Mt. 5_{13}, Mc. 9_{49} f., Lc. 14_{34} f.) S. 145. — 9. Vom Licht

Seite

auf dem Leuchter. (Mc. 4 21, Mt. 5 14—16, Lc. 8 16. 11 33.) S. 147. — 10. Von der Bergstadt. (Mt. 5 14 b.) S. 149. — 11. Von der Enthüllung des Verborgenen. (Mc. 4 22, Mt. 10 26 f., Lc. 8 17, 12 2 f.) S. 150. — 12. Vom Auge als des Leibes Licht. (Mt. 6 22 f., Lc. 11 34—36.) S. 150. — 13. Vom Doppeldienst. (Mt. 6 24, Lc. 16 13.) S. 151. — 14. Vom Baum und seinen Früchten. (Mt. 7 16—20, 12 33—37, Lc 6 43—46.) S. 153. — 15. Vom rechten Schriftgelehrten. (Mt. 13 52.) S. 155. — 16. Vom Aas und den Adlern. (Mt. 24 28, Lc. 17 37.) S. 155. — 17. Vom Dieb. (Mt. 24 43 f., Lc. 12 39 f.) S. 156. — 18. Vom treuen und vom untreuen Haushalter. (Mt. 24 45—51, Lc. 12 41—48.) S. 158. — 19. Vom spät heimkehrenden Hausherrn. (Lc. 12 35—38, Mc. 13 33—37.) S. 161. — 20. Arzt, hilf dir selber. (Lc. 4 23.) S. 165. — 21. Vom Arzt und den Kranken. (Mc. 2 17, Mt. 9 12 f., Lc. 5 31 f.) S. 170. — 22. Vom Bräutigam. (Mc. 2 18—20, Mt. 9 14 f., Lc. 5 33—35.) S. 171. — 23. Das alte Kleid, die alten Schläuche, der alte Wein. (Mc. 2 21 f., Mt. 9 16 f., Lc. 5 36—39.) S. 173. — 24. Vom Turmbau und Kriegführen. (Lc. 14 28(25)—33.) S. 174. — 25. Die Beelzebulgleichnisse. (Mc. 3 22—27, Mt. 12 22—30. 43—45, Lc. 11 14—26.) S. 175. — 26. Der Gang zum Richter. (Mt. 5 25 f., Lc. 12 57—59.) S. 180. — 27. Die Rangordnung beim Gastmahl und die rechten Gäste. (Lc. 14 7—11. 12—14.) S. 182 — 28. Von Kindern und Hunden. (Mc. 7 27 f., Mt. 15 26 f.) S. 183.

b) Die Parabeln.

29. Hausbau auf Felsen oder Sand. (Mt. 7 24—27, Lc. 6 47—49.) S. 186. — 30. Der bittende Freund. (Lc. 11 5—8.) S. 187. — 31. Die Witwe und der ungerechte Richter. (Lc. 18 1—8.) S. 187. — 32. Der Wucherer und die zwei Schuldner. (Lc. 7 36—50.) S. 189. — 33. Der unbarmherzige Knecht. (Mt. 18 21—53.) S. 191. — 34. Vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen. (Mt. 18 10—14, Lc. 15 1—10.) S. 194. — 35. Der verlorene Sohn. (Lc. 15 11—32.) S. 196. — 36. Die zwei ungleichen Brüder. (Mt. 21 28—32, Lc. 7 29 f.) S. 199. — 37. Die bösen Weingärtner. (Mc. 12 1—12, Mt. 21 33—46, Lc. 20 9—19.) S. 200. — 38. Von den widerwilligen Gästen. (Mt. 22 1—14, Lc. 14 15—24.) S. 202. — 39. Vom unfruchtbaren Feigenbaum. (Lc. 13 6—9.) S. 203. — 40. Von den zehn Jungfrauen. (Mt. 25 1—13, Lc. 13 23—30.) S. 204. — 41. Vom gleichen Lohn für verschiedene Arbeit. (Mt. 20 1—16.) S. 206. — 42. Von den anvertrauten Geldern. (Mt. 25 14—30, Lc. 19 11—27.) S. 206. — 43. Vom ungerechten Haushalter. (Lc. 16 1—12.) S. 210. — 44. Vom viererlei Acker. (Mc. 4 3—9. 14—20, Mt. 13 3—9. 18—23, Lc. 8 5—8. 11—15.) S. 212. — 45. Von der selbständig wachsenden Saat. (Mc. 4 26—29.) S. 213. — 46. Vom Unkraut unter dem Weizen. (Mt. 13 24—30. 36—43.) S. 213. — 47. Vom Fischnetz. (Mt. 13 47—50.) S. 214. — 48. Vom Senfkorn und Sauerteig. (Mc. 4 30—32, Mt. 13 31—33, Lc. 13 18—21.) S. 214. — 49. Vom Schatz und von der Perle. (Mt. 13 44—46.) S. 217. —

Seite.

c) Die Beispielerzählungen.
50. Vom barmherzigen Samariter. (Lc. $10_{29—37}$.)
S. 217. — 51. Vom Pharisäer und Zöllner. (Lc. $18_{9—14}$.)
S. 219. — 52. Vom törichten Reichen. (Lc. $12_{16—21}$.)
S. 220. — 53. Vom reichen Mann und armen Lazarus. (Lc. $16_{19—31}$.) S. 220. —
3. Die Ergebnisse der Kritik der Jülicherschen Gleichnistheorie . . . . . 220—222

B. Die Bedeutung der rabbinischen Gleichnisse für den Streit um die „Christusmythe“ . . . . . 222—278
I. Die rabbinischen Gleichnisse nach Form, Inhalt und Echtheit . . . . . 224—251
1. Ihre Form . . . . . 224—239
a) Die Arten der rabbinischen Bildrede. S. 225. — b) Die Eigenheiten jüdischer Ausdrucksweise. S. 233. —
2. Ihr Inhalt . . . . . 239—245
a) Zwecke und Verwendung. S. 239. — b) Vorstellungsmaterial der Bildhälfte. S. 240. — c) Inhalt der Sachhälfte. S. 241. — d) Wert und Unwert, Natürliches und Künstliches in den rabbinischen Gleichnissen. S. 242. —
3. Ihre Echtheit . . . . . 245—251
II. Die Gleichnisse Jesu nach Form und Inhalt . . . 251—267
1. Ihre Form . . . . . 251—259
a) Die Arten der Bildrede Jesu. S. 252. — b) Die Eigenheiten der Ausdrucksweise Jesu. S. 254. —
2. Ihr Inhalt . . . . . 259—267
a) Zwecke und Verwendung. S. 260. — b) Vorstellungsmaterial der Bildhälfte. S. 261. — c) Inhalt der Sachhälfte. S. 262. — d) Wert und Unwert, Natürliches und Künstliches der Gleichnisse Jesu. S. 265.
III. Das Gemeinsame zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu . . . . . 267—269
IV. Die Unterschiede zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu . . . . . 269—272
V. Die Echtheit der Gleichnisse Jesu . . . . . 272—278
1. Im Hinblick auf ihre Herkunft aus mündlicher Ueberlieferung . . . . . 272—275
2. Im Hinblick auf ihre Form . . . . . 275—276
3. Im Hinblick auf ihren Inhalt . . . . . 276—278

Register
1. Die vorkommenden Rabbinen in chronologischer Reihenfolge 279
2. Zitierte oder erläuterte Bibelstellen . . . . . 280—282
3. Uebersetzte und erwähnte Stellen aus der rabbinischen Literatur . . . . . 282—283
4. Hebräische oder aramäische Wörter, die aus dem Griechischen oder Lateinischen stammen 283
5. Namen- und Sachregister . . . . . 283—284

Einleitung.

Da sich die folgenden Ausführungen nicht nur an die neutestamentlichen Forscher, sondern auch an die weitesten Kreise der Gebildeten richten, ist zunächst einiges Allgemeine hier vorauszuschicken.

Die rabbinische Literatur gliedert sich in zwei große Schichten: 1. die tannaitische Schicht, d. h. die aus der Zeit bis etwa 200 n. Chr. stammenden rabbinischen Ueberlieferungen, 2. die amoräische Schicht, d. h. die aus der Zeit bis etwa 500 n. Chr. stammenden rabbinischen Ueberlieferungen. Für die Erforschung des dem Neuen Testament gleichzeitigen Judentums kommt natürlich die erste Schicht vor allem in Betracht. Zu dieser gehören Werke wie die Mischna, Tosephta, Siphra, Siphri, Mechilta. Außerdem aber gehören auch zu dieser ersten Schicht viele Traditionen, die uns innerhalb der zweiten Schicht der rabbinischen Literatur erhalten sind; denn man muß hier folgende Sachlage bedenken: die Stoffmassen der rabbinischen Literatur sind ursprünglich mündlich tradiert, also gedächtnismäßig in mündlicher Ueberlieferung angeeignet worden [1]). Diese ganze Literatur besteht überhaupt nicht aus längeren Abhandlungen, sondern fast nur aus kürzeren Aussprüchen einzelner Männer, die sich schließlich um das Alte Testament gruppieren und der Auslegung des A.T.s dienen wollen. Da nun das Schriftstudium fast das ganze höhere geistige Leben der Juden in den 5 ersten christlichen Jahrhunderten ausfüllte und dieses Leben in den Lehrhäusern pulsierte, so ist die rabbinische Literatur der

1) Genau wie die Stoffe der Evangelien!!

Niederschlag des jüdischen Geisteslebens dieser Epoche, und zwar vorwiegend in der Form von Zitaten. Danach ist klar, daß man die Abfassungszeit irgend eines Buches aus der rabbinischen Literatur nicht verwechseln darf mit der Zeit, aus der irgend ein Zitat stammt, das sich in einem solchen Buche findet. Bequem für uns ist, daß die rabbinische Literatur meist genau die Herkunft dessen, was sie enthält, angibt, entweder durch Nennen des betreffenden Rabbinen, der irgend einen Ausspruch getan hat, oder durch bestimmte Einführungsformeln. Tannaitische Stücke werden eingeführt durch: „es überlieferten unsere Meister" oder: „es ist überliefert worden" und ähnlich. Amoräische Stücke sind vielfach durch die Formel: „es ist gesagt worden" kenntlich. Hinzu kommt noch, daß die tannaitische Literatur in der Hauptsache hebräisch (d. h. neuhebräisch) ist, die amoräische aramäisch, soweit sie nicht aus tannaitischen Zitaten besteht.

Aus dieser Sachlage folgt, daß mit einem rabbinischen Zitat nur dann bei einem Vergleich mit dem N.T. etwas anzufangen ist, wenn man es seiner Zeit und Herkunft nach genau fixiert. Arthur Drews, dessen rabbinischen Nachweisen man es von weitem ansieht, daß sie nicht aus den Quellen, sondern aus zweiter, dritter Hand geschöpft sind, unterläßt solche Näherbestimmung und schwebt daher sehr häufig mit den Schlüssen, die er aus seinem Material zieht, fast völlig in der Luft. Man kann ihm das deswegen nicht allzu sehr übel nehmen, weil diejenigen Bearbeitungen rabbinischer Stoffe, auf die er sich stützt, denselben Fehler machen.

Ein zweiter Fehler, den man bisher leider auch auf seiten derer gemacht hat, die die erforderlichen sprachlichen Kenntnisse besaßen und das rabbinische Material sammelten, ist folgender: man hat die Texte nicht sorgfältig und genau genug übersetzt. Mit der allgemeinen Form, der allgemeinen Angabe des Gedankens einer rabbinischen Stelle oder mit einer ungenauen und freien Uebersetzung ist es nicht getan. Es kommt bei dem Vergleich eines rabbinischen Zitates mit dem N.T. auf jede Kleinigkeit der Form an. Das gilt vor allem von einem Vergleich

der rabbinischen Gleichnisse mit den neutestamentlichen Gleichnissen. Natürlich kann schließlich nur derjenige einen vollen Einblick in die Form der rabbinischen Traditionen haben, der die Originale zu lesen versteht. Uebersetzungen können die Originale nie völlig ersetzen. Aber die Uebersetzung muß es, wenn sie wissenschaftlich brauchbar sein soll, wenigstens anstreben, dem Original möglichst nahe zu kommen. Daß dabei vielfach kein „gutes Deutsch" herauskommt, ist bei der Verschiedenheit der jüdischen und der deutschen Ausdrucksweise unvermeidlich.

Ein dritter Fehler, den man bisher bei dem Vergleich rabbinischer Texte mit dem N.T. leider nur allzu oft gemacht hat, ist dieser: man meint, die Abhängigkeit des N.T.s von den Rabbinen lediglich dann festgestellt zu haben, wenn der betreffende neutestamentliche Text zeitlich später ist als der rabbinische. Oder umgekehrt: man meint die Originalität eines neutestamentlichen Textes dann sichergestellt zu haben, wenn man nachgewiesen hat, daß der betreffende rabbinische Text zeitlich später ist als der neutestamentliche. Oder aber: man meint, daß eine Abhängigkeit des N.T.s vom Talmud vorliege, wenn beiderseits ein ähnlicher oder derselbe Gedanke vorliegt, ganz unangesehen die chronologische Frage oder die Form, in der der Gedanke hier und dort nachweisbar ist. So mechanisch und einfach kann der Vergleich nicht gehandhabt werden. Soll der Vergleich die Frage der Abhängigkeit auf der einen und der Priorität und Originalität auf der anderen Seite entscheiden, so sind oft vielerlei Momente zu berücksichtigen. Bei Angehörigen desselben Volkes, derselben Zeit, derselben Gegend und derselben Volks- und Bildungsschicht pflegt Ausdrucksweise und Gedanke sich erst allmählich und nach etwa 100 Jahren nachweisbar zu ändern. Es kann daher sehr wohl ein Wort Jesu aus dem Jahre 30 n. Chr. genau dieselben Eigentümlichkeiten der Ausdrucksweise zeigen, wie ein rabbinischer Ausspruch aus dem Jahre 70 oder 80 n. Chr. E⁵ kann sein, daß man in diesem Falle für das N.T. zwar keine unmittelbare Abhängigkeit grade von diesem bestimmten Ausspruch eines Rabbinen feststellen kann, wohl aber beider-

1*

seits eine Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise beobachtet, die man als jüdisch ansprechen muß, die daher selbst dann als in den Tagen Jesu vorhanden zu behaupten ist, wenn das betreffende rabbinische Zitat nicht aus vorchristlicher Zeit stammt. —

Das Folgende zerfällt in 2 Hauptteile.

In dem ersten Teil sind die rabbinischen Texte dargeboten, und zwar sind die mit Angabe des Autors überlieferten Gleichnisse von den anonym überlieferten geschieden, außerdem noch solche Texte beigefügt, die zwar keine Gleichnisse enthalten, aber von Arthur Drews zur Beurteilung der Gleichnisse Jesu herangezogen sind oder sonst etwas zur Erklärung neutestamentlicher Gleichnistexte oder zur Beurteilung der neutestamentlichen Gleichnisse beitragen. Die mit Angabe des Autors versehenen Texte sind chronologisch nach der Zeit, in der die einzelnen Rabbinen gelebt haben, geordnet. Jedem Text ist eine den Inhalt bezeichnende Ueberschrift, außerdem der Name des oder der Autoren, eine Angabe über die Zeit dieses Autors, die Fundstelle und der Hinweis auf eine vorhandene Uebersetzung ins Deutsche beigegeben worden.

Der Uebersichtlichkeit wegen stelle ich hier die benutzten Textausgaben und Uebersetzungen, ebenso die zum Einlesen in diese Literatur unentbehrlichen sprachlichen Hilfsmittel zusammen:

Mechilta, ed. Friedmann, 1870. Dazu die Uebersetzung ins Deutsche von J. Winter und A. Wünsche, 1909.

Tosephta, ed. Zuckermandel, 1881. Uebersetzung des Traktats Berachot von H. Laible, 1902, ferner B. Ugolino, Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd. 17—20 (1755—57).

L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud (nach dem Text, Venedig 1520—23, deutsche Uebersetzung beigefügt), seit 1897 (noch unvollendet).

Sifre zu Numeri und Deuteronomium, ed. Friedmann, 1864. Lateinisch in Ugolino, Thesaurus XV.

Midrasch rabba, Wilnaer Ausgabe in 2 Bänden (I, 1887. II, 1884). Dazu die deutsche Uebersetzung von A. Wünsche, Bibliotheca rabbinica 1880 ff.

Vom babylonischen Talmud benutzte ich eine Ausgabe Warschau 1880 ff.

Jalkut Schim'oni, ed. Frankf. a. M. 1687; ed. Wilna 1909.

Talmud jeruschalmi, ed. Crotoschin 1866. Dazu die französische Uebersetzung von M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem, 1890 ff. Haggadische Stücke deutsch bei A. Wünsche, Der jerus. Talmud in seinen hagg. Bestandteilen, 1880.

Für die Mischna benutzte ich außer den Texten Stracks (Schriften des Institutum iudaicum in Berlin) den Text von Jost, 1831.

An Literatur und sprachlichen Hilfsmitteln nenne ich noch:

H. L. Strack, Einleitung in den Talmud, 1908 [4].
G. H. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1897 und 1901.
J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 1876 und 1883.
M. L. Margolis, Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds, 1910 (in Clavis linguarum semiticarum, ed. H. L. Strack, Pars III).
G. H. Dalman, Grammatik des jüd. paläst. Aramäisch, 2. Aufl. 1905.

Zum Einlesen in talmudische Texte ist zu empfehlen:

Die Texte von H. L. Strack in den Schriften des Berliner Institutum iudaicum;
die von W. Staerk und P. Fiebig in Lietzmanns Kleinen Texten herausgegebenen rabbinischen Texte;
P. Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate, seit 1905;
G. Dalman, Aramäische Dialektproben, 1896.

Was im folgenden sonst noch an Literatur herangezogen ist, ist bei den einzelnen Texten oder sonst an der betreffenden Stelle genau angegeben. Für die Gleichnisse der Mechilta verweise ich noch auf mein Buch, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904; für die für das N.T. wichtigen rabbinischen Wundergeschichten auf mein Buch, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911.

Der zweite Hauptteil des Folgenden behandelt zusammenfassend diejenigen Fragen, die sich bei einem Vergleich der rabbinischen Gleichnisse mit dem N.T. ergeben, und geht dabei insbesondere auf die Gleichnistheorie Jülichers und auf die von Drews aufgestellten Behauptungen ein.

Erster Teil.

Rabbinische Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters.

Der hebräische Ausdruck für Gleichnis ist מָשָׁל (māschāl). Unter māschāl verstehen die Juden mancherlei. Es ist damit nicht bloß eine ausgeführte Bilderrede gemeint, ein eigentliches Gleichnis, das mit dem, was es erklären und verdeutlichen will, etwa nur in einem bestimmten Punkte zusammenhängt, sondern man versteht unter māschāl auch eine Allegorie, einen bildlichen Ausdruck, ja auch einen Spruch, eine Sentenz, wie ja schon im A.T. die Sprüche Salomos als m^{e}schalim bezeichnet werden. Inwieweit die rabbinischen Gleichnisse Allegorien sind, wie sie psychologisch zu erklären sind, wie sie sich zu den Gleichnissen Jesu verhalten, sowohl formell als inhaltlich, darüber werden wir im 2. Teil zusammenfassend zu handeln haben. Hier sei nur noch dies vorausgeschickt: im folgenden sind in der Hauptsache solche Bildreden der Rabbinen zusammengestellt, die von diesen selbst als māschāl bezeichnet werden und eine ganz bestimmte Kunstform aufweisen. Nur wenige Vergleiche anderer Art sind beigefügt. Es wird sich zeigen, daß für den Vergleich mit den Gleichnissen Jesu grade diese Auswahl am zweckmäßigsten ist.

Bei der Darbietung der Texte habe ich durch Anmerkungen nach Kräften für das Verständnis gesorgt. Ohne Vertiefung in vielerlei Einzelheiten ist eine gerechte Beurteilung der rabbinischen Gleichnisse unmöglich. Die einzig berechtigte wissenschaftliche Stimmung, mit der die Untersuchung der rabbinischen Gleichnisse und ihr Vergleich mit den Gleichnissen Jesu unter-

nommen werden darf, ist die, daß man sowohl den Rabbinen als Jesus gerecht werden will. Man muß zuerst und zunächst sehen, was Tatsache ist, und bei der Beurteilung weder von vornherein von dem Standpunkt ausgehen, daß auf seiten der Rabbinen alles möglichst schwarz zu malen sei, damit sich Jesus umso vorteilhafter von dieser dunklen Folie abhebt, noch muß man von vornherein die Rabbinen zu Jesu Ungunsten erheben wollen. Wie schädlich ist blindes Aburteilen und Parteiwesen in der Wissenschaft! Wissenschaft ist eine Angelegenheit nicht des Heute oder Morgen, sondern der Ewigkeit. Man mag die Wahrheit noch so sehr verfälschen, schließlich muß sie doch den Sieg davontragen.

I.

Mit dem Namen des Autors überlieferte rabbinische Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters.

1.

Das Waschen der Statuen. Der Gast im Hause.

Lev. r. Par. 34,3; zu 3. M. 25_{35}; ed Wilna 1887, II, Bl. 49 a; Wünsche, S. 235; Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, S. 110 ff.:

Eine andere Erklärung (zu Lev. 25_{35}): „Und wenn arm wird (dein Bruder, daß er sich neben dir nicht halten kann, so sollst du ihn aufrecht erhalten als Fremdling und Beisassen, daß er seinen Unterhalt neben dir habe"). Das ist das, was geschrieben steht (Prov. 11_{17}): „Es tut Gutes an seiner Seele der Mann der Güte" [1]). *Das (ist) Hillel der Alte, der in der Stunde, in der er sich von seinen Schülern (nach Schluß des Lehrvortrages) verabschiedete, mit ihnen (noch etwas) zusammen ging. Da sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, wohin gehst du? Da sagte er zu ihnen: um ein Gebot zu tun.*

1) Der Midrasch legt gern verschiedene Schriftstellen mit Beziehung auf einander aus, insbesondere Stellen aus dem Gesetz in Beziehung zu Stellen außerhalb des Gesetzes.

Da sagten sie zu ihm: und was ist denn das für ein Gebot? Da sagte er zu ihnen: zu baden im Badehause. Da sagten sie zu ihm: und ist denn das ein Gebot? Da sagte er zu ihnen: ja [1]*; (denn) wenn schon das Bild* [2] *der Könige, das man aufstellt in den Theatern* [3] *und in den Zirkussen* [4]*: derjenige, der eingesetzt ist über sie (d. h. die Bilder), dieser sie reinigt und abspült, und sie (d. h. die Behörden) ihm (dafür) Unterhalt geben, ja sogar er sich vornehm gerieren kann mit den Vornehmen* [5] *des Königtums: ich, der ich geschaffen bin „in Bild und Gleichnis", denn es steht geschrieben (1. Mose $1_{26.27}$. 9_6): „denn im Bilde Gottes machte er den Menschen", um wie viel mehr!*

Eine andere Erklärung: „Es tut Gutes an seiner Seele der Mann der Güte" (Prov. 11_{17}). Das (ist) Hillel der Alte, der in der Stunde, in der er sich von seinen Schülern verabschiedete, mit ihnen (noch etwas) zusammen ging. Da sagten zu ihm seine Schüler: Rabbi, wohin gehst du? Da sagte er zu ihnen: um zu erweisen eine Liebestat diesem Fremdling [6] *in meinem Hause. Da sagten sie zu ihm: jeden Tag hast du einen Fremdling? Da sagte er zu ihnen: und diese bedrückte Seele (ist) das nicht ein Fremdling im Leibe? An diesem Tage (ist) sie (noch) hier, morgen (ist) sie nicht (mehr) hier.*

Dieser Text steht im Midrasch Leviticus rabba. Die Endredaktion dieses Midraschwerkes gehört wahrscheinlich etwa der Mitte des 7. Jahrhunderts n. Chr. an (vgl. H. L. Strack, Art. Midrasch in Herzogs Realenzyklop. XIII [3], 1903, S. 792). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß auch der obige Text erst aus dieser Zeit stammt. Daß er älter ist, dafür spricht vor allem die Art, wie er sprachlich überliefert ist. Das erste Wort Hillels ist nämlich hebräisch, ebenso die Umgebung dieses Wortes. Das zweite aber ist in hebräischer Umgebung aramäisch. W. Bacher, Agada der Tannaiten I [2], 1903, S. 7, Anm. 4 merkt das auch ausdrücklich als wichtig an. Es ist kein Grund vorhanden, die Echtheit dieser Worts Hillels zu bestreiten. Im Gegenteil spricht die Art ihrer sprachlichen Ueberlieferung für ihre Echtheit und für ihr Alter, ebenso ihr Inhalt, ihre humoristische Art, die ganz

1) כן, vgl. Mt. 5_{36}. 2) Hebr. ikonin, griech. εἰκόνιον. 3) Hebr. ṭaṭrajot, griech. θέατρα. 4) Hebr. ḳirḳ°s'aot, griech. κίρκοι.

5) Wörtlich: sich groß gerieren kann mit den Großen des Königtums. 6) Aram.: 'akk°s°naja, griech. ξένος.

zu Hillels Charakter paßt, von dem wir aus einer ganzen Reihe anderer Aussprüche wissen [1]). — Es handelt sich hier um eine bildliche Ausdrucksweise, die den Jüngern ein Rätsel aufgeben will, nicht um eine ausdrücklich als māschāl bezeichnete Bildrede, die irgend etwas erläutern soll. Die Rabbinen verabschiedeten sich offenbar gern von ihren Schülern mit einem bon mot. Sehr bezeichnend dafür, wie sehr die Rabbinen erfüllt waren von Zitaten aus dem A.T., ist, daß Hillel in dem ersten Wort an 1. Mose 1 $_{16.\ 27}$ 9 $_{6}$ denkt und offenbar von hier aus sein Gleichnis bildet. Gott = König ist den Rabbinen eine ganz geläufige Metapher. Ferner ist wichtig, daß hier ein Schluß a minori ad maius vorliegt. Dieses Schlußverfahren liebten die Rabbinen. Das zweite Wort Hillels knüpft nicht an eine Schriftstelle an. Interessant ist, daß diesem Wort die Vorstellung zugrunde liegt, daß der Leib das Haus der Seele ist und die Seele ein Fremdling, ein Gast in diesem Hause.

Hillel hat vor Jesus gelebt. Daß die beiden obigen Worte Hillels auf Jesus irgendwie eingewirkt hätten, läßt sich nicht nachweisen. Ebensowenig finden sich sonst im N.T. Spuren ihrer Nachwirkung. Dennoch zeigt das N.T. mancherlei diesen Worten Hillels ähnliches, was ein Beweis für den jüdisch-orientalischen Charakter des N.T.s ist. Zu nennen ist da folgendes:

Hillel, wie die Rabbinen und Orientalen überhaupt, liebt es, bildlich zu antworten. Dasselbe gilt von Jesus. Schade ist, daß uns von den vor Hillel lebenden Rabbinen nur verhältnismäßig wenig Aussprüche erhalten sind. Sicher würden wir aber auch dann sehen, daß die bildliche Redeweise schon vor Hillel bei den Rabbinen üblich war.

Das Schlußverfahren a minori ad maius ist auch bei Jesus und Paulus geläufig (z. B. Mt. 6 $_{11}$, 10 $_{25}$ usw., Röm. 11 $_{12.\ 24}$ usw.).

Die Metapher Gott = König begegnet bei Jesus Mt. 22 $_{2.\ 11}$, Mt. 5 $_{35}$, 18 $_{23}$.

1) Vgl. den Art. Hillel in „Religion in Geschichte und Gegenwart" (Enzyklopädie, im Erscheinen bei J. C. B. Mohr in Tübingen).

Daß der Mensch „im Bilde Gottes" gemacht sei, ist, der alttestamentlichen Anschauung folgend, auch Ansicht des N.T.s, vgl. z. B. Jac. 3_9. Daß der Mensch sich als Gast auf der Erde vorkommt, wird z. B. Ebr. 11_{13} erwähnt.

Wir haben im N.T. Spuren davon, daß Jesus aramäisch gesprochen hat. Auch von Hillel haben wir hier einen aramäischen Ausspruch. Andere aramäische Worte Hillels finden sich in den „Sprüchen der Väter" [1]). Wichtig ist, daß, wie der obige Text zeigt, griechische Worte in das Hebräisch und Aramäisch der Palästinenser im Zeitalter Jesu mehrfach übergegangen sind. Es sind hier folgende: εἰκόνιον, θέατρον, κίρκος, ξένος.

2.

Der Thron und Fußschemel des Königs. Der Bau des königlichen Palastes.

Schule Schamm'ai's und Hillels. Zeit Jesu.

Midr. Gen. r. Par. 1, gegen Ende (Abschn. 15), ed. Wilna, 1887, Fol. 11 [a]; Wünsche 1880, S. 7/8:

Schule Schamm'ai's und Schule Hillels:

Die Schule Schamm'ai's sagt (wörtl.: sagen) [2]*: der Himmel wurde geschaffen zuerst und danach wurde geschaffen die Erde* [3]*. — Und die Schule Hillel's sagt (wörtl. sagen): die Erde wurde geschaffen zuerst und danach der Himmel. — Diese bringen einen Grund für ihre Worte, und diese bringen einen Grund für ihre Worte:*

betreffs der Meinung der Schule Schamm'ai's, die da sagen: der Himmel wurde geschaffen zuerst und danach die Erde (wurde von ihnen angeführt):

ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König, der sich gemacht hat einen

1) Vgl. die jedem Gebildeten zugängliche Uebersetzung dieser wichtigen rabbinischen Spruchsammlung in meinen „Ausgewählten Mischnatraktaten", Heft 2; 1906.

2) Plural nach dem pluralischen Sinn des Subjekts. 3) Es handelt sich um Auslegung von 1. Mose 1_1: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Die Rabbinen schließen auch gern aus der Wortstellung des heiligen Textes, und zwar auf Priorität oder Posteriorität der Zeit oder der Bedeutung nach.

Thron, und nachdem er ihn gemacht hat, macht er seinen Fußschemel [1]).

So [2]) *hat der Heilige [gepriesen sei er] gesagt (Jes. 66₁): „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde ist der Schemel meiner Füße usw.“*

Und betreffs der Meinung der Schule Hillels, die da sagen: die Erde ist geschaffen zuerst und danach der Himmel (wurde von ihnen angeführt):

ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König, der da baute einen Palast [3]).

Nachdem er gebaut hatte das Untere, danach baute er das Obere.

So (ist gesagt 1. Mose 2₄): „an dem Tage, an dem machte Jahve 'Elohim Erde und Himmel“ [4]).

Der Midrasch Genesis rabba, dem dieser Text entnommen ist, geht in seiner ältesten Redaktionsschicht vielleicht bis etwa 250 n. Chr. zurück. Der obige Text ist hebräisch. Die beiden genannten Schulen blühten zur Zeit Jesu. Im Hebräischen pflegt hier für „Schule“ zu stehen „Haus“, also: „Haus Hillels“ = Schule Hillels, Anhängerschaft Hillels. Einen Grund, an der Echtheit der obigen Ansicht der beiden Schulen oder der beiden Gleichnisse zu zweifeln, sehe ich nicht. Deutlich ist, daß der Art, wie hier die Rabbinen die Schrift behandeln, ein Irrtum zugrunde liegt; denn auf die Wortstellung ist für diesen Fall gar nichts zu geben. Man sieht auch, daß nach unseren Begriffen der ganzen Fragestellung hier naturwissenschaftlich falsche Vorstellungen zugrunde liegen. Besonders interessant ist nun hier dies, daß wir zwei ausdrücklich als māschāl bezeichnete Bildreden vor uns haben, von denen die eine sichtlich aus Jes. 66₁ herstammt und das dort gebrauchte Bild verwendet, um sachliche Aufklärung zu erreichen, während die andere ein von biblischen Erinnerungen freies Bild verwendet. Wir empfinden hier, daß ein poetisches Bild des Propheten gepreßt wird. Es liegt

1) Hebr. אַפִּיפוֹדִין griech. ὑποπόδιον, vgl. Mt. 5₃₅.

2) D. h. in Uebereinstimmung hiermit.

3) Hebr. פַּלְטִין, griech. παλάτιον. 4) An dieser Stelle steht die Erde vor dem Himmel.

eben dieser Art von Schriftbehandlung der Irrtum zugrunde, daß die Bibel der Inbegriff aller, auch naturwissenschaftlicher, Weisheit sei. Bei den Gleichnissen beobachten wir schon hier eine Inkoncinnität, die sehr wichtig und überall im folgenden besonders zu beachten ist: in dem ersten Gleichnis wird die Erde mit dem Fußschemel des Königs, d. h. Gottes, der Himmel mit seinem Thron verglichen. Genau müßte das Gleichnis dann aber doch heißen: „die Sache gleicht einem Thron und einem Fußschemel, die von einem König angefertigt werden, ein Fall, in dem der König zuerst den Thron als das Wichtigste und dann erst den Fußschemel als das weniger Wichtige herstellt". Statt dessen aber heißt es: „die Sache gleicht einem König, der usw.". Der Nachdruck des Gleichnisses liegt sachlich darauf, daß man zuerst den Thron als das Wichtige und dann eine verhältnismäßig weniger wichtige Zutat zu diesem Thron, den Fußschemel, anzufertigen pflegt. Formell aber gewinnt die Tätigkeit des Königs den Ton. Diese Verschiebung ist sehr bei den jüdischen Gleichnissen zu beachten. Ferner ist wichtig, daß wir hier eigentlich nicht ein reines Gleichnis vor uns haben, aber auch nicht eine Allegorie, sondern ein Gleichnis, das aus lauter Metaphern besteht. Der König ist Gott, der Thron ist der Himmel, der Fußschemel die Erde, das Machen das Schaffen Gottes. Das sind allegorische Elemente des Gleichnisses. Dennoch kommt es nur auf e i n e n Punkt bei dem Vergleich an: darauf, daß man den Fußschemel n a c h dem Thron anzufertigen pflegt. Noch deutlicher als in dem ersten ist der Gleichnischarakter und die Verschiebung des Schwerpunktes in der Form des Gleichnisses bei dem zweiten obigen Gleichnis. Wir würden sagen: „wenn man ein Haus baut, baut man erst das Untere und dann das Obere. Man fängt nicht mit dem Dach zu bauen an. Nun ist der Himmel wie ein Dach über der Erde und die Erde wie der Unterstock eines Palastes. Folglich hat Gott zuerst die Erde und dann den Himmel geschaffen". So ist das hebräische Gleichnis nicht erzählt. Vielmehr ist in der Form das Ganze verschoben, als wenn der König und nicht seine Tätigkeit die Hauptsache wäre, auch sind die alle-

gorischen Elemente hier ebenfalls deutlich: König = Gott, das Untere = Erde, das Obere = Himmel.

Vergleicht man nun diesen Text mit dem N.T., so ergibt sich folgendes:

Man fühlt sich bei dem ersten Gleichnis lebhaft an Mt. $5_{34.\ 35}$ erinnert. Klar ist, daß Jesus hier in seiner Vorstellungs- und Ausdrucksweise, ebenso wie das obige Gleichnis, von Jes. 66_1 abhängig ist. Im übrigen aber ist Jesu Gedanke und der Gedanke des obigen Gleichnisses völlig verschieden. Jesus redet vom Schwören, und zwar von dem Schwur bei Himmel oder Erde, und führt diesen Schwur auf den Schwur bei Gott selber zurück, um zu zeigen, daß der Schwur bei Himmel und Erde nicht etwa leichter zu handhaben sei und weniger Bedeutung habe als der Schwur bei Gott direkt. Jesu Worte wollen einen Schaden der religiösen Praxis seiner Zeit beseitigen und haben reformatorische Bedeutung. Der obige Streit aber der beiden jüdischen Schulen dreht sich um eine religiös völlig gleichgültige und in sich nichtige Frage bloßer Neugier. Ich glaube nicht, daß ich den Schulen Schammai's und Hillels Unrecht tue, wenn ich diese Uebung überflüssigen Scharfsinns als dem genannten Wort Jesu gegenüber religiös minderwertig bezeichne. Ich glaube nicht, daß das ein Urteil der Voreingenommenheit für Jesus und theologischer Ueberschwenglichkeit ist, die Arthur Drews den Theologen — und nicht ganz mit Unrecht — nachsagt. Die Theologen sind aber, ebenso wie andere Menschen, verschieden: es gibt überschwengliche und solche, die es nicht sind.

Anzumerken ist hier ferner, daß die charakteristische Eigentümlichkeit der jüdischen Gleichnisse, die oben näher bestimmte Inkoncinnität, auch eine grundlegende Eigentümlichkeit der Gleichnisse Jesu ist. Man denke z. B. an das Gleichnis von der köstlichen Perle. Hier heißt es nicht: „das Himmelreich ist gleich einer sehr kostbaren Perle , für die man gern alles opfert, um sie zu besitzen". Sondern: „das Himmelreich ist gleich einem Manne, der usw.". Mt. 22_1 ff. heißt es nicht: „das Himmelreich ist einem Hochzeitsmahle vergleichbar, das von den geladenen Gästen ver-

schmäht wird", sondern: „das Himmelreich ist gleich einem menschlichen König, der usw.". Natürlich findet sich diese formelle Eigenheit nicht bei allen Bildreden Jesu, ebensowenig wie bei allen rabbinischen Bildreden. Wenn jemand behaupten wollte, daß diese Eigenheit auf Jesu Seite original sei und von hier aus auf die rabbinische Gleichnisbildung eingewirkt habe, so dürfte das ein Irrtum sein; denn schwerlich hat die Jesu gleichzeitige, z. T. Jesu Zeit vorangehende, Schule Hillels oder Schule Schammai's zum ersten Mal diese Gleichnisform angewandt. Schon bei diesen Schulen tritt sie als selbstverständlich auf, ist daher höchst wahrscheinlich älter. Leider können wir diese Behauptung nicht durch Quellennachweise belegen. Das ist aber sicher, daß die Schule Hillels und Schammai's Jesu gleichzeitig ist, also davon keine Rede sein kann, daß Jesu Art, Gleichnisse zu bilden, der rabbinischen zeitlich vorangehe und die rabbinische schon durch ihre zeitliche Ansetzung ihren sekundären Charakter beweise. Ferner ist an sich eine derartige Beeinflussung unwahrscheinlich; denn es ist ja überhaupt Eigentümlichkeit des Orientalen, die Bildrede zu bevorzugen, so daß schwerlich anzunehmen ist, die Rabbinen hätten erst von Jesus das Gleichnisse-Bilden gelernt [1]). Außerdem ist aber die formelle Eigenheit der Gleichnisse Jesu und der Rabbinen, die wir beobachtet haben, so echt jüdisch-hebräisch-aramäisch, daß man darin sicher nicht einen originellen Zug der Ausdrucksweise Jesu zu sehen hat, sondern vielmehr eine Eigentümlichkeit seiner Sprech- und Denkweise, die ihn als Juden seiner Zeit dokumentiert. Wer das Hebräische und Aramäische kennt, weiß nämlich, daß diese Sprachen gern kurze Sätze bilden, daß sie nicht eine reflektierende periodenbildende Ausdrucksweise, sondern eine anschauliche, an Einzelzüge sich heftende Art der Sprech- und Denkweise lieben. Diese Art aber führt zu der Nachlässigkeit und bequemen Kürze der Ausdrucksweise, die in der aufgewiesenen Inkoncinnität liegt. Wir drücken uns grade bei Vergleichen gern abstrakt aus und heben den Vergleichspunkt genau hervor. So drückt sich der

1) Das möchte Jülicher gern behaupten (Gleichnisreden I, 168).

Jude nicht aus, so drückt sich auch Jesus nicht aus. Der Jude zerlegt vielmehr gern die Gesamthandlung, auf die es ankommt, in die einzelnen dabei nötigen Handlungen und überläßt gern dem Hörer oder Leser mancherlei allgemeine Ergänzungen. Er liebt sehr eine prägnante, vielfach etwas nachlässig anmutende Kürze. Der Unterschied der Ausdrucksweise wird an dem obigen Text dann deutlich, wenn ich diesen Text einmal in unserer deutschen Art zu reden, wiedergebe. Dann würde er etwa lauten:

Die Schulen Hillels und Schammai's stritten sich in den Tagen Jesu über die Frage, ob der Himmel oder die Erde zuerst von Gott geschaffen sei. Beide suchten ihre Meinung durch Gleichnisse zu beweisen und zu erklären. Die Hilleliten, die der Meinung waren, daß der Himmel zuerst geschaffen sei, wiesen darauf hin, daß in Jes. 66 der Himmel als Gottes Thron, die Erde als seiner Füße Schemel bezeichnet sei. Nun pflegt man aber zuerst den Thron und dann den dazu passenden Fußschemel anzufertigen. Folglich sei der Himmel zuerst von Gott geschaffen worden.

Man sieht: wir lieben die indirekte Rede, fügen allerlei erklärende Zwischengedanken ein, steuern direkt auf den Vergleichungspunkt los und sprechen in logischer Schlußform alles Nötige aus. Diese ganze Art der Ausdrucksweise ist Jesus und den Juden der damaligen Zeit fremd.

Nun frage ich hier folgendes: wenn es richtig ist, was neuerdings vielfach gesagt wird, daß das N.T. „psychologisch", „religionspsychologisch" zu untersuchen sei, so gehört zu dieser Art der Untersuchung auch die Frage nach der Psychologie der Ausdrucks- und Denkweise Jesu. Wenn sich nun dabei herausstellt, daß Jesu Ausdrucks- und Denkweise ihn als Juden seiner Zeit beweist, ist das dann nicht ein Beweis für die Echtheit der betreffenden neutestamentlichen Ueberlieferungen, die diese Art an sich tragen? An diesem Punkte würde Arthur Drews frohlockend sagen: nein, im Gegenteil; denn grade das ist ein Beweis dafür, daß jeder Jude der damaligen Zeit das hätte sagen können, was hier von Jesus überliefert wird. Darauf ist zu erwidern:

diese Behauptung von Drews wird sofort hinfällig, wenn sich in dem als von Jesus herstammend Ueberlieferten originale Züge nachweisen lassen, so daß dann grade alle d i e Züge, die beweisen, wie Jesus in seiner Zeit und seinem Volke wurzelt, ein Beweismittel f ü r die Echtheit des betreffenden Jesuswortes werden; denn nichts ist von vornherein, wenn solche Worte echt sind, eher zu erwarten, als dies, daß sie Zusammenhänge Jesu mit seiner Zeit und Umgebung zeigen werden. Ich will das an den oben zitierten Versen Mt. $5_{34.\ 35}$ veranschaulichen. Jesus kämpft hier sichtlich gegen eine herrschende falsche Praxis des Schwörens. Er führt die damals als weniger ernst angesehenen Eidesformeln auf den e i n e n , ernsten Schwur bei Gott zurück. Derartiges könnte man eventuell irgendwo im Talmud finden, da es ja nicht zum Wesen der jüdischen Religion gehört, im Schwören lax zu sein. Es könnte auch sein, daß z. T. den Zeitgenossen Jesu die damals übliche Schwurpraxis ebenfalls anstößig war. Uebermenschlich oder ganz einzigartig ist es natürlich nicht, auf Reform der Praxis des Schwörens zu dringen. Wie kann aber Arthur Drews es als einen Beweis für die Unechtheit eines Jesuswortes ansehen, wenn man über ein solches Wort urteilen muß, daß ein Rabbine der damaligen Zeit etwas Derartiges auch hätte sagen können? Es gibt sicher viele Worte Goethes, die andere ganz ähnlich hätten sagen können. Das ist noch kein Beweis für die Unechtheit des betreffenden Goethewortes. Bei der Ueberlieferung der Worte Jesu muß man bedenken, daß die mündliche Tradition damals bei den Juden etwas Geläufiges war, daß das Gedächtnis dieser Leute im Behalten von Aussprüchen geübt war. Hat man nun keinen Grund, einem R a b b i n e n ein überliefertes Wort abzusprechen, warum soll man es dann tun? Dann würde die Fülle von rabbinischen Aussprüchen des Talmud zu einem rein willkürlichen Chaos, was sie doch nicht ist. Drews verlangt freilich, daß jedes Wort Jesu, das er als echt anerkennen soll, etwa in derselben Weise beglaubigt wird, wie ein Wort Goethes oder Bismarcks, d. h. urkundlich, etwa durch eine Handschrift des Betreffenden, oder dadurch, daß ein einwandfreies

Zeugnis außerhalb des N.T.s vorliegt. Dies verlangen heißt aber hier etwas ebenso Unmögliches verlangen, wie bei den Aussprüchen der Rabbinen. Auch von diesen haben wir weder eine eigenhändige Handschrift, noch haben wir über die meisten Rabbinen Zeugnisse außerhalb der rabbinischen Literatur. Drews' absolute Skepsis sieht also zwar sehr weise und sachverständig aus, beweist aber nur, daß Drews unter allen Umständen zweifeln will, und bedeutet eine große Ueberspannung und Uebertreibung. Nach seinen Prinzipien, das sollte sich Drews und alle, die seine Skepsis den Worten Jesu gegenüber plausibel finden, vergegenwärtigen, müßten sämtliche Aussprüche der Rabbinen als unecht angezweifelt werden. Dazu ist aber, wie wir weiterhin immer wieder sehen werden, kein Grund vorhanden. Gründliche rabbinische Kenntnisse sind, das wird sich uns immer aufs neue bestätigen, das einzige Mittel, die Erforschung der Evangelien und des Lebens Jesu auf eine solide, wissenschaftliche Basis zu stellen.

Nach diesen notwendigen allgemeinen Erörterungen noch einige Einzelheiten zu dem obigen Text.

Auch hier begegnen im Hebräischen griechische Worte. Es sind hier: ὑποπόδιον, παλάτιον.

Wenn ich im obigen Text vor „einem König" ergänzt habe: „die Sache gleicht", so wird die Berechtigung dieser Ergänzung aus weiteren Texten klar werden.

3 a.

Einladung der klugen und törichten Knechte zur Mahlzeit des Königs. Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.

B. Schabb. Fol. 153 a; Goldschmidt I, S. 706:

Wir haben dort[1] *überliefert:*

Rabbi 'Eli'ezer[2] *sagt: Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode. Da fragten seine Jünger den Rabbi 'Eli'ezer: weiß denn etwa ein Mensch, an welchem Tage er sterben wird? Da sagte er zu ihnen:*

1) D. h. in der Mischna, vgl. Sprüche der Väter 2_{10}. 2) ben Hyrkanos um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. 1908 [4], S. 87.

umso mehr soll er heute Buße tun, vielleicht stirbt er morgen, und (dann) wird er (‚tut er heute Buße',) erfunden (als) alle seine Tage in Buße (lebend); und auch Salomo hat gesagt in seiner Weisheit (Pred. 9₈): „Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß, und Oel mangle nicht auf deinem Haupte."

Es hat gesagt Rabban Johanan ben Zakk'ai [1]*:*

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem Könige, der seine Knechte zur Mahlzeit einlud, aber er setzte ihnen keine Zeit (zum Beginn des Mahles) fest. Die Klugen unter ihnen schmückten sich und setzten sich an die Tür des Hauses des Königs. Sie sagten: irgend etwas fehlt (noch) dem Hause des Königs [2]*. Die Törichten unter ihnen gingen an ihre Arbeit. Sie sagten: gibt es überhaupt irgend eine Mahlzeit ohne Mühe?* [3] *Plötzlich verlangte der König nach seinen Knechten. Die Klugen unter ihnen gingen hinein vor ihn so geschmückt, wie sie waren. Die Törichten aber gingen hinein vor ihn so schmutzig, wie sie waren. Da freute sich der König gegenüber den Klugen, aber er zürnte gegenüber den Törichten. Er sagte: diese, die sich geschmückt haben zur Mahlzeit, mögen sich niedersetzen und essen und trinken; diese, die sich nicht geschmückt haben zur Mahlzeit, mögen stehen bleiben und zusehen.*

Der Schwiegervater des Rabbi Mē'ir [4] *im Namen des Rabbi Mē'ir hat gesagt:*

(So) werden sie sogar (noch) angesehen als Bedienstete. Vielmehr (so muß der Schluß des Gleichnisses lauten): beide setzen sich, (aber) diese essen und jene hungern, diese trinken und jene dürsten;

denn es ist gesagt (Jes. 65₁₃. ₁₄): „So spricht Jahve: siehe, meine Knechte sollen essen und ihr sollt hungern; siehe, meine Knechte sollen trinken und ihr sollt dürsten; siehe, meine Knechte sollen jubeln vor Wohlsein des Herzens, und ihr sollt schreien vor Schmerz des Herzens".

Eine andere Erklärung (zu Pred. 9₈):

„in jeder Zeit seien deine Kleider weiß": das (sind) die Zizit [5]*;*
„und Oel auf deinem Haupte mangle nicht": das (sind) die Tephillin [6]*.*

1) Bis etwa 90 n. Chr.; Strack, Einl.⁴ S. 86. 2) Zu ergänzen: die Mahlzeit wird aber bald fertig sein. Daher wollen wir jederzeit bereit sein. 3) D. h.: es dauert noch lange. 4) Um 130—160 n. Chr., Strack⁴ S. 93. 5) D. h. die Quasten an den Ecken des Obergewandes, vgl. 4. M. 15₃₈ f. 6) D. h. die Gebetsriemen, insbesondere diejenigen, die um den Kopf gelegt wurden.

Dieser Text des babylonischen Talmuds wird durch die Einführungsformel: „wir haben dort überliefert" ausdrücklich als tannaitisch gekennzeichnet, d. h. als in die Zeit bis ca. 200 n. Chr. gehörend. Die erwähnten Rabbinen lebten tatsächlich um 70 bis 100 n. Chr. Sehr lehrreich ist folgender Paralleltext, der mit obigem Text zu vergleichen ist:

3 b.

Midr. Koh. r. Par. 9_8, ed. Wilna 1887, II, S. 46, Blatt 23^b, Wünsche, Bibl. rabb. S. 122 f.:

„Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß
und Oel auf deinem Haupte mangle nicht." (Koh. 9_8.)
Es hat gesagt Rabbi Johanan ben Zakk'ai: [1])
Wenn von (wirklichen) weißen Kleidern der Vers spräche (,so wäre das nichts für die Juden besonders Anzuempfehlendes; denn:) wie viele weiße Kleider haben die Völker der Welt! Und wenn von guten Oelen der Vers spräche (,so wäre das nichts für die Juden Besonderes; denn:) wieviel gute Oele haben die Völker der Welt! Siehe (folglich) spricht er nur von den Geboten und den guten Werken und dem Gesetz.

Rabbi Jehudah der Fürst [2]) *(hat gesagt:) Man bildete ein Gleichnis:*

Wem gleicht die Sache?

Einem König, der eine Mahlzeit machte und er lud ein zu sich Gäste [3]). *Er sagte zu ihnen: gehet hin und waschet (euch) und säubert (euch) und salbet (euch) und waschet eure Kleider und machet euch zurecht zur Mahlzeit. Aber er bestimmte ihnen nicht eine Zeit, wann sie zur Mahlzeit kommen sollten. Und die Klugen lustwandelten an der Tür des Palastes des Königs. Sie sagten: fehlt etwa irgend etwas dem Palast des Königs? Die Törichten unter ihnen kümmerten sich nicht (um das Wort des Königs) und nahmen es nicht genau mit dem Wort des Königs. Sie sagten: schließlich merken wir die Mahlzeit des Königs* [4]). *Gibt es etwa eine Mahlzeit, bei der keine Mühe ist? Und sie besprachen sich untereinander. Und es ging der Tüncher zu seinem Kalk und der Töpfer zu seinem Lehm, der Schmied*

1) Um 70 n. Chr., Strack, Einl. [4] S. 86. 2) Um 200 n. Chr., Strack, Einl. [4] S. 96 ff. 3) Oder: Reisende, Wanderer. 4) D. h. merken, wenn es zur Mahlzeit gehen soll.

zu seinem Ruße (?), der Wäscher zu seinem Waschhaus. Plötzlich sagte der König: es sollen alle hineingehen zum Mahl. Da eilten sie: diese gingen hinein in ihrer Herrlichkeit und diese gingen hinein in ihrer Verunstaltung. Da freute sich der König über die Klugen, daß sie erfüllt hätten [1]) *das Wort des Königs, ja sogar daß sie geehrt hätten den Palast des Königs. Und er zürnte über die Törichten, daß sie nicht erfüllt hätten das Wort des Königs und verunstaltet hätten den Palast des Königs. Da sagte der König: diese, die sich zurecht gemacht haben zur Mahlzeit, mögen hineingehen und essen beim Mahl des Königs, diese aber, die sich nicht zurecht gemacht haben zur Mahlzeit, mögen nicht essen beim Mahl des Königs. Möglichst mögen sie gehen und sich verabschieden. Wiederum (das eben Gesagte zurücknehmend) sagte der König: nein, vielmehr sollen diese zu Tische sitzen und essen und trinken und diese sollen aufstehen auf ihre Füße, sollen leiden (oder: Prügelstrafe erleiden) und zusehen und sich ärgern.*

So (wird es sein) in der Zukunft (d. h. in der zukünftigen Welt); das (ist das), was Jesaia sagt (Jes. 65 13): „Siehe, meine Knechte sollen essen und ihr sollt hungern."

Ziww'l'ai hat gesagt im Namen des Rabbi Me'ir:

diese liegen zu Tisch und essen und trinken und diese liegen zu Tisch, essen (aber) nicht und trinken nicht. Nicht gleicht der Aerger dessen, der steht, dem Aerger dessen, der zu Tische liegt (, aber nichts erhält): derjenige, der steht (und) nicht ißt und nicht trinkt, gleicht dem Diener. Derjenige (aber), der zu Tische liegt und nicht ißt, dessen Aerger ist doppelt und dreifach (so groß als der Aerger der andern) und sein Gesicht (ist) blaß. Das (ist) das, was der Prophet sagt (Mal. 3 18): „Und ihr werdet wiederum sehen (den Unterschied) zwischen dem Gerechten und dem Bösen." . . . . .

Es ist überliefert worden:

Und bekehre dich einen Tag vor deinem Tode. Da fragten seine Jünger den Rabbi 'Eli'ezer. Sie sagten zu ihm: Rabbi, weiß denn etwa ein Mensch, wann er sterben wird, damit er (zur rechten Zeit) Buße tue? Da sagte er zu ihnen: nein; umso mehr soll er heute Buße tun, vielleicht stirbt er am nächsten Morgen, und es würden (dann) erfunden alle seine Tage in Buße. Dementsprechend ist gesagt (Koh. 9 8): „zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß."

1) Wörtl.: aufgerichtet.

Der Text 3 b ist dem Midrasch rabba zu Kohelet entnommen. Dieser Midrasch gehört ca. ins 8. Jahrhundert n. Chr. Zitiert werden im obigen Text, der hebräisch ist, 4 tannaitische Stücke. Vor dem letzten Stück, das mit dem ersten Stück von 3 a fast wörtlich übereinstimmt, steht in 3 b ausdrücklich die tannaitische Einführungsformel. Das erste Stück von 3 b findet sich in 3 a nicht, ebenso das 4. Stück von 3 a nicht in 3 b. Sehr eng berührt sich in beiden Texten das 2. und 3. Stück, das Gleichnis, das uns hier besonders interessiert. Wir haben in diesen Texten eine deutliche Handhabe über die Abfassungszeit dieses Gleichnisses. Man könnte nach 3 b meinen, es stamme erst von Rabbi Jehuda hannasi, dem Redaktor der Mischna (um 200 n. Chr.). Dagegen spricht aber zweierlei: 1. nach dem 3. Stück beider Texte hat bereits Rabbi Me'ir (um 130—160 n. Chr., Strack, Einl. [4] S. 93) das Gleichnis gekannt. 2. das Gleichnis wird in 3 b so eingeführt, daß man sieht, Rabbi Jehuda ist nicht der Autor. Er sagt ja selbst: „man bildete ein Gleichnis". Aus 3 a erfahren wir, daß R. Johanan ben Zakk'ai, der um 70 n. Chr. lebte, der Autor ist.

Interessant ist nun ein Vergleich der beiden parallelen Texte des Gleichnisses. Sichtlich hat Rabbi Jehuda oder sonst jemand, von dem er das Gleichnis gehört hat, es ausgemalt. Etwas derartiges konnte ja leicht in mündlicher Tradition eintreten.

Wollte man das Verhältnis beider Texte zu einander von der Annahme aus zu verstehen suchen, daß etwa für den Text 3 b der Text 3 a als schriftliche Vorlage vorauszusetzen sei oder daß eine gemeinsame schriftliche Quelle wegen der Aehnlichkeiten, die beide Texte aufweisen, angenommen werden müsse, außerdem für die Verschiedenheiten eine Reihe Quellen, so wäre klar, wie unnötig und kompliziert alle solche Annahmen wären und wie wenig man dann trotz alledem den wahren Grund all dieser Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Texte erkennen würde. Der Gedanke an die mündliche Ueberlieferung löst mit einem Schlage alle Schwierigkeiten; denn die mündliche Ueberlieferung hält einer-

seits z. T. den Wortlaut eines Textes bis auf Kleinigkeiten fest, andererseits bewegt sie sich dem zu tradierenden Stoffe gegenüber mehr oder weniger frei gestaltend, je nachdem der Tradent geneigt und befähigt ist, den Text auszugestalten oder auch eventuell zu kürzen. Jülicher und andere heutige Theologen, die die rabbinischen Paralleltexte nicht kennen und dem N.T. lediglich mit griechisch-lateinischer, schriftstellerischer Vorbildung gegenüberstehen, nicht aber mit dem Blick für die Art des Orientalen und Juden, behandeln die synoptischen Paralleltexte merkwürdigerweise, ohne auch nur die mündliche Tradition zu erwähnen! [1]). Wir werden sehen, wie kompliziert die Annahmen Jülichers sind, sobald er 2 oder 3 synoptische Paralleltexte zu erklären hat. An die Eigenheiten der mündlichen Ueberlieferung denkt er überhaupt nicht! Zu diesen Eigenheiten gehört z. B. auch, daß die Anordnung der einzelnen Stücke wechselt. So haben wir im Text 3^a vier Stücke, die im Text 3^b ganz anders angeordnet sind, auch weist 3^a ein Stück auf, das sich in 3^b nicht findet, und umgekehrt. Genau dieselben Erscheinungen kann man im N.T. beobachten, wie wir unten sehen werden.

Im einzelnen ist an dem obigen Gleichnis folgendes wichtig: In 3^a findet sich dieselbe ganz kurze Einführung wie bei den in 2 dargebotenen Gleichnissen. 3^b hat noch die in solchen Gleichnissen sehr übliche rhetorische Frage: „wem gleicht die Sache?" Aus dieser rhetorischen Frage erhellt, daß meine Ergänzung zu der Einführung der Gleichnisse in 2 und des Gleichnisses in 3^a richtig ist. Ganz ähnliche Einführungsformeln finden sich auch im N.T., z. B. Lc. 13_{20}, Mc. $4_{30 \cdot 31}$ [1]). Auch durch diese Eigentümlichkeit ist bewiesen, wie eng die Gleichnisse Jesu mit den Gleichnissen seiner Zeitgenossen verwandt sind.

Dieselbe Tatsache ergibt sich, wenn wir auf die formelle Eigenart des obigen Gleichnisses und der Gleichnisse Jesu achten.

Auch hier beobachten wir wieder die oben behandelte In-

1) Weinel macht (Gleichnisse Jesu, 1910 [3] S. 44 ff.) eine rühmliche Ausnahme. 2) Vgl. mein Buch, Altjüd. Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904, S. 77 ff.

koncinnität. Johanan ben Zakk'ai will doch sagen, daß man allezeit auf seinen Tod gefaßt sein soll. Er hätte dann eigentlich sagen müssen: „viele Menschen gleichen törichten, andere klugen Knechten. Diese sind, wenn sie zur Mahlzeit des Königs eingeladen werden, ohne die Zeit zum Beginn des Mahles zu wissen, vorsichtig und allezeit bereit, jene dagegen nicht". Statt dessen beginnt Johanan: „Die Sache gleicht einem Könige, der usw."

Ferner beobachten wir auch hier, daß einem solchen Gleichnis gebräuchliche Metaphern zugrunde liegen: König = Gott, Knechte = Menschen, Mahlzeit = ewiges Leben. Dieselben Metaphern sind auch Jesus geläufig. Die erste ist bereits oben bei Jesus nachgewiesen. Knechte = Menschen: vgl. Mt. 18_{23} ff., 25_{14} ff., Lc. 17_{10}. Mahlzeit = Jenseits: Lc. 14_{15} ff., Mt. 22_{2} usw.

Unwillkürlich fallen einem an neutestamentlichen Parallelen zu dem obigen Gleichnis des Johanan ben Zakk'ai zwei neutestamentliche Gleichnisse ein: einmal das Gleichnis von dem Mann ohne hochzeitliches Kleid Mt. 22 [1]) und andererseits das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen Mt. 25. Die Frage ist: ist Jesus von dem Gleichnis des Johanan abhängig oder umgekehrt Johanan von Jesus oder sind beide unabhängig von einander? Schlatter behauptet (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1899, Heft 4, S. 46), daß Johanan von Jesus abhängig sei. Ich halte das nicht für richtig. So ärmlich war Johanan ben Zakk'ai nicht, daß er bei Jesus eine Anleihe hätte machen müssen, um ein solches Gleichnis zu bilden. Die zugrunde liegenden Metaphern brauchte er nicht erst von Jesus zu lernen. Außerdem sind die Unterschiede des Gleichnisses des Johanan von den beiden genannten Gleichnissen Jesu deutlich: törichte und kluge Knechte haben nur die Torheit resp. Klugheit mit den 5 törichten und klugen Jungfrauen oder dem

1) Vgl. auch Lietzmann, Handbuch zum N.T., zu Matthäus 22. Hier ist nach Ziegler, Die Königsgleichnisse, lediglich der Text 3 [b] abgedruckt, nicht der Text 3 [a]! Ein Fortschritt ist es aber schon, daß in diesem Kommentarwerk überhaupt auf diese Parallelstelle aus dem Talmud verwiesen ist.

einen Mann ohne hochzeitliches Kleid gemeinsam. Um eine Hochzeit handelt es sich bei Johanan nicht. Jesus redet von der nahen messianischen Zeit, Johanan von dem Tode. Daß Jesus bei Johanan den Stoff seiner Gedanken geborgt habe, erscheint mir ebenfalls unmöglich, ganz abgesehen allein schon davon, daß Johanan zu Jesu Lebzeiten wahrscheinlich ein Knabe von höchstens 10 Jahren gewesen ist. Die Wahrheit ist sicher die, daß sowohl Jesus von Johanan als Johanan von Jesus völlig unabhängig an diesem Punkte ist. Beide liebten es als Lehrer derselben Gegend und Zeit, in Gleichnissen zu reden, die natürlich gelegentlich einmal ähnlich ausfielen.

Liest man mit einem an den rabbinischen Gleichnissen geschulten Blick für das Jüdische Mt. 22_1 ff. durch, so ist folgendes zu sagen:

Jesus redet von dem „Himmelreich" (das ist schon ein echt jüdischer Begriff!) [1]). Johanans Gleichnis ist kein „Himmelreichsgleichnis". Solche Gleichnisse finden sich in der jüdischen Literatur m. W. überhaupt nicht. Das liegt daran, daß der Rabbinismus das Eschatologische und Messianische längst nicht in dem Maße betont wie Jesus.

Wenn es nun heißt: „das Himmelreich ist gleich einem menschlichen König", so ist das wiederum eine echt jüdische Ausdrucksweise, einerseits wegen der hier vorliegenden Inconcinnität, andererseits weil „König von Fleisch und Blut", d. h. menschlicher König, im Gegensatz zum himmlischen König, zu Gott, echt jüdisch und in den rabbinischen Gleichnissen sehr häufig ist. Bei dem nun folgenden Gleichnis bis Vers 10 würde man, von den jüdischen Gleichnissen herkommend, nichts Fremdartiges empfinden. Jesus meint offenbar mit dem Sohne sich

1) Weinel (N.T.liche Theologie, S. 46) sieht nicht, daß in diesem Ausdruck „Himmel" = „Gott" ist. Was er a. a. O. schreibt, konnte nur jemand schreiben, dem die jüdische Ausdrucksweise der Evangelisten etwas völlig Fremdes ist. Wenn Mt. Kap. 22_2 das „Himmelreich" hat, Lc. 14_{16} nicht, so ist das noch lange kein Beweis für eine Eigenheit des Mt. Man muß sich doch immer fragen: was hat Jesus sagen können? Zur Beurteilung dieser Frage gehören allerdings rabbinische Kenntnisse.

selbst, sagt das jedoch nicht ausdrücklich. Jeder Jude der damaligen Zeit, der das Gleichnis hörte, kannte den Begriff „Himmelreich" und verstand unter dem Sohne den Messias, eventuell Jesus, falls er wußte, daß dieser der Messias sein wollte. Die Zeit des Messias als Hochzeit war den damaligen Juden sicher eine geläufige Metapher. Der Sinn des Gleichnisses, den jeder damalige Jude leicht heraushören konnte, war dann dieser: Gott hat die Juden (speziell die Frommen, die Pharisäer) eingeladen zum „Himmelreich", sie bestimmt, an der messianischen Herrlichkeit teilzunehmen, aber sie haben seine Freundlichkeit von sich gewiesen. Daher ist Gott zornig, verwirft die Juden und nimmt jeden beliebigen anderen an. Es würde so ein Gedanke herauskommen, der schwerlich als im Munde Jesu unmöglich zu bezeichnen ist. Jesus droht die Zerstörung der heiligen Stadt, die Verwerfung des Volkes an, ganz ähnlich, wie das so oft die Propheten vor ihm getan haben, und kündet an, daß die Heiden und beliebiges Volk statt der Juden und Pharisäer an der messianischen Herrlichkeit teilhaben werden. Der Gedanke des Gleichnisses wäre also kurz folgender: „viele werden kommen von Morgen und von Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, die Kinder des Reiches aber werden ausgestoßen" (Mt. $8_{11.\ 12}$, Lc. 13_{28}).

Ob das ganz ähnliche Gleichnis Lc. 14_{15} ff. weiter nichts ist als eine Variante zu Mt. 22, wie sie bei mündlicher Tradition entstehen kann, ist mir zweifelhaft [1]). Der Grundgedanke ist zwar ganz ähnlich: Jesus will auch hier sagen, daß die Geladenen, d. h. wohl die Juden, speziell die Pharisäer, die offiziellen Vertreter des Judentums, das „Himmelreich" nicht erlangen, sondern beliebige andere, die Armen, Kranken des Volkes, das einfache Volk, das ʿam ha'arez, d. h. „Volk des Landes", wie die Pharisäer damals das übrige Volk nannten, auch die Heiden

1) Jülicher behauptet, es sei eine durch sorgfältige allegorisierende Umbildung des echten Gleichnisses Jesu entstandene Variante zu Mt. 22, wie das Gleichnis Mt. 22 eine allegorisierende Umbildung des ursprünglichen Gleichnisses Jesu darstelle.

können nach V. 23 mit eingeschlossen sein. Aber die Art, wie nun bei Lc. dieser Grundgedanke ausgeführt wird, ist doch von Mt. 22 mannigfach verschieden. Schon der Anfang ist anders. Das Ganze tritt von vornherein mehr als Erzählung auf, nicht mit der charakteristischen Formel: „das Himmelreich ist gleich" usw. Es ist nicht von einem „König", sondern von einem „Menschen", einem „Hausherrn" die Rede. Diese Metapher: „Hausherr" = Gott ist den Juden ebenfalls geläufig. Lc. redet nicht von „Knechten", sondern von einem Knecht, „dem Knecht des Hausherrn". Daß sich Jesus damit selbst meint, ist deutlich. Ich kann nun nicht finden, daß Jesu Phantasie mit Jülicher als „ärmlich" bezeichnet werden müßte, wenn Jesus mehrere Male ganz ähnliche Gleichnisse, ja Gleichnisse mit demselben Grundgedanken, aber in anderer Einzelausführung gebildet hat. Im Gegenteil: das Gleichnis Lc. 14 zeigt grade durch die im einzelnen mannigfach von Mt. 22 abweichenden Züge, besonders durch die anschauliche Art, wie die einzelnen Entschuldigungen der Gäste vorgeführt werden, eine reiche und schöpferische Phantasie. Warum soll Jesus nicht einen Gedanken, den er auch sonst geäußert hat, auch in Gleichnisform mehrfach ausgeführt haben, weil er ihm wichtig war?

Mt. 22_{11-14} hat bei Lc. keine Parallele. Im Zusammenhang des Mt. wird schwerlich angedeutet, daß die von den Wegen Hereingeholten sämtlich ein hochzeitliches Gewand anlegen sollten. Selbstverständlich ist das eigentlich nach dem Zusammenhang wohl nicht. So wäre möglich, daß V. 11 ff. ursprünglich in einen ganz anderen Zusammenhang gehört. Für undenkbar halte ich es trotzdem nicht, daß für Jesus, genau wie für Johanan ben Zakk'ai, in solchen Zusammenhängen der Gedanke daran nahe lag, daß die vom König eingeladenen Gäste „sich schmücken" müssen und nicht „so schmutzig, wie sie sind" zum König hineingehen dürfen, so daß dann der Sinn dieser Fortsetzung des Gleichnisses wäre: ihr, die ihr euch zu „denen am Wege" rechnet, ihr vom einfachen Volk, denkt nicht etwa, daß ihr nun so ganz ohne weiteres eingeladen seid. Auch euch trifft, wie die ursprünglichen

Geladenen, Gottes strenges Gericht, falls ihr unwürdig seid. Wenn Jesus einen (nicht mehrere) im Auge hat, der kein hochzeitliches Kleid anhat, so ist das m. E. weiter nichts als eine auch echt jüdische, anschauliche Art zu individualisieren. Weder bei Jesus noch bei Johanan kann man ganz genau im einzelnen angeben, was mit dem „hochzeitlichen Kleid" oder bei Johanan mit dem „Schmücken" oder dem „Schmutz" gemeint ist. Es soll damit nur ganz im allgemeinen der moralisch und religiös gute und fromme Zustand des Betreffenden bezeichnet werden.

Wer die beiden obigen Texte 3[a] und 3[b] aufmerksam studiert und mit Mt. 22_{11} ff. vergleicht, wird noch folgende für die Kritik auch der neutestamentlichen Gleichnisse grundlegende und vor schweren Fehlern bewahrende Beobachtung machen [1]):

Rabbi Me'ir ist mit dem Schluß des Gleichnisses des Johanan ben Zakk'ai unzufrieden. Er wünscht ihn kräftiger. Die Bestrafung der törichten Knechte soll noch schlimmer sein, als sie Johanan geschildert hat. Eine Schriftstelle legt ihm die nötige Umbildung des Gleichnisschlusses nahe.

Der Schluß der Gleichnisse war natürlich besonders wichtig. Der Eindruck des Gleichnisses auf die Hörer hängt ja besonders von dem Schluß ab. Johanan will sagen: „gleicht nicht den törichten Knechten, denn diese werden durch Gott schwer bestraft". Dieser Gedanke an die Strafe steht neben dem Grundgedanken des Gleichnisses: „seid allezeit bereit". Beide Gedanken hängen ja eng zusammen, und der zweite macht den ersten noch eindrücklicher. Bei der Art der jüdischen Ausdrucksweise, auf das Einzelne Gewicht zu legen, liegt es besonders nahe, ein Gleichnis sozusagen mehrgipfelig zu gestalten, d. h. ihm nicht bloß ganz streng und steif, wie der abstrakte Logiker und klügelnde Professor das gern in seiner grauen Theorie wünscht, eine Pointe, einen Vergleichspunkt straff und fest zu geben. Das jüdische Gedankengefüge pflegt lockerer, freier, orientalisch-beweglicher zu sein.

1) Jülicher und Weinel machen den Fehler, um den es sich hier handelt, sehr oft.

Das muß man sehen, dann wird es ganz klar, wie sehr Jülicher durch seine Kritik die neutestamentlichen Gleichnisse verunstaltet hat[1]). Ein Gedanke soll bei ihm immer als Jesu echter Gedanke herauskommen. Das ist so unjüdisch als möglich. Nach Jülicher (II, 431) würde Jesus „die Wirkung einer Lehrerzählung nicht in solcher Weise gefährdet haben, wie es hier durch Verteilung der Aufmerksamkeit nach zwei Richtungen geschieht"! Das heißt Jesu jüdische Art zu denken und sich auszudrücken völlig verkennen.

Von solcher Verkennung ist Jülichers ganzes Buch durchweg ein Beweis und daher, obwohl es in unseren Tagen als das Buch über die Gleichnisse Jesu gerühmt worden ist, nur eine, allerdings notwendige, Etappe, in der Erforschung der Gleichnisse Jesu, nämlich der Tod des zu weit getriebenen Allegorisierens, aber nicht der Schlüssel zu wirklichem Verständnis der Gleichnisse Jesu, wie der Synoptiker überhaupt.

Das nach Jülicher „echte" Gleichnis Jesu, das sowohl Mt. 22 als Lc. 14 zugrunde liegen soll, lautet (vgl. Jülicher II, S. 432): „So wie ein Mann, den seine Gäste schließlich im Stich lassen, nicht warten wird, bis es diesen Gästen beliebt, sich einzufinden, sondern sich nun andere dankbarere Gäste zusammenholt, ohne auch nur einen Platz für die Gleichgültigen übrig zu lassen, so wird auch Gott, da ihr trotz der reichen vorbereitenden Arbeit, die er an euch getan hat, und trotzdem ihr auch lange seine Freunde waret, seinem Ruf zum Reich, wie er durch mich ergeht, nicht Folge leistet, andre, gerade die von euch Verachteten, an eure Stelle setzen und euch als Ungetreuen und Unheilbaren den Rücken kehren: und es werden Erste Letzte sein." Dies Gleichnis ist nach Jülicher an die Pharisäer gerichtet. Mit den von den Pharisäern Verachteten sind doch wohl das einfache Volk und die Heiden gemeint. Daß Jülicher den Gedanken richtig trifft, scheint mir sicher zu sein. Aber nun ist doch zu fragen: meint Jülicher wirklich, daß Jesus seinen Gedanken so ausgedrückt hat, wie Jülicher das tut? Jülicher hat sichtlich gar kein Gefühl

1) Ebenso vielfach Weinel, der oft ohne weiteres Jülicher folgt.

für hebräisch-aramäische Art zu reden und keinen anschaulichen Eindruck von der Sprechweise eines Juden der Zeit Jesu. Deutscher Gedankenausdruck und jüdischer Gedankenausdruck ist charakteristisch verschieden. Es ist eben ein ganz grundlegender Fehler der bisherigen neutestamentlichen Forschung, daß sie von Männern ausgeübt worden ist, die nicht Orientalisten und Hebraisten waren, sondern mit griechisch-lateinischer Gedankenschulung an das N.T. herangingen. Das m u ß zu lauter Mißverständnissen, zu einer ganz verkehrten sogenannten „Akribie" führen, die mit völlig falschen Voraussetzungen an das N.T. herangeht. Dazu kommt bei Jülicher noch die Kampfstellung, in der er steht, um ihn zu einer großen Uebertreibung zu führen. Wer die jüdischen Gleichnisse der Zeit Jesu kennt, wird Jülicher ohne weiteres in seinem Kampf gegen das willkürliche Allegorisieren zustimmen, aber er wird nun nicht mit Jülicher so weit gehen, alle allegorisierenden Elemente und Metaphern mit Stumpf und Stil auszurotten. Dann kommen lauter Unmöglichkeiten hieraus. Psychologisch ist bei dem Gleichnisbilden der Ausgangspunkt am bequemsten und leichtesten: eine oder mehrere Metaphern. Und das ist vollends bei einem Juden der Fall, dessen ganze Art sich auszudrücken unphilosophisch ist, nicht Perioden baut, sondern Einzelzüge hinstellt und den allgemeinen Gedanken nie als allgemeinen Gedanken, sondern immer so anschaulich und konkret als möglich formuliert. In Zukunft wird die Vorbildung unserer Neutestamentler ganz anders werden müssen als bisher. Sie müssen ein orientalisches Buch, wie das N.T. es ist, nicht meinen allein mit abendländischer Bildung erklären zu können. Versucht man, Jülichers Gedanken in der Form und Ausdrucksweise des der Zeit Jesu und dem Ort, wo Jesus lebte, ja so nahen Gleichnisses des Johanan ben Zakk'ai auszudrücken: was ergibt sich? Etwa folgendes: „das Himmelreich gleicht einem Manne, der sich Gäste einlud zu einer Mahlzeit. Er schickte seinen Knecht aus (— oder: „seine Knechte"; in beiden Fällen stellt sich die allegorisierende Beziehung unvermeidlich ein!), die Gäste zum Mahl zu rufen. Die aber wollten nicht kommen usw."

Kurz: es ergibt sich etwa das Gleichnis so, wie es bei Mt. und Lc. steht. Ich betone also hier noch einmal: man mache überall bei Jülichers Gleichnisformulierungen die Probe: man gebe d e n Gedanken, die Jülicher als echte Jesusgedanken formuliert, die jüdische, nicht wie Jülicher eine deutsche, unjüdische, abstrakte Form, und man wird sehen, daß die Gleichnisse der Synoptiker herauskommen. Die Theologie hat bisher allzu sehr an mangelndem Sinn für die Form gelitten. Es läßt sich aber, das weiß jeder, ein und derselbe Gedanke in recht verschiedene Formen kleiden. D a s will grade bei den Gleichnissen Jesu beachtet sein. Mit der Gewinnung des Gedankens dieser Gleichnisse ist es nicht genug. Für die Gewinnung dieser Gedanken kann Jülichers Buch auch weiterhin gute Dienste tun und vor Abwegen warnen. Aber nun muß man weitergehen und achten auf die F o r m , in der Jesus als Jude seiner Zeit, da er nicht Philosoph und nicht deutscher Theologieprofessor war, auch nicht Professor der Aesthetik, seine Gedanken ausgedrückt haben wird und ausgedrückt hat.

Wir kehren nun zu Jesus und Johanan ben Zakk'ai zurück und fixieren, nachdem wir Jesu jüdische Art erkannt haben und daher nicht geneigt sind, mit Jülicher zu urteilen, daß in Mt. 22 und in Lc. 14 ein durch die Evangelisten fast bis zur Unkenntlichkeit allegorisch verbildetes Gleichnis vorliegt, die Unterschiede zwischen Jesus und Johanan noch etwas genauer, um dabei zu dem beiderseitigen Gedankengehalt und zu der Drews'schen Bestreitung der Echtheit der Gleichnisse Jesu auch hier Stellung zu nehmen.

Die Rabbinen behandeln den Satz: „Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode". Das ist doch gewiß ein guter religiöser Gedanke, der Gedanke der täglichen Buße im Hinblick auf den jederzeit möglichen Tod, der den Menschen vor den Richterstuhl Gottes ruft. Diesen Gedanken, diese Ermahnung will auch das Gleichnis Johanans aussprechen: seid allezeit bereit, dem Rufe Gottes zu folgen. Sonst trifft euch Gottes Gericht.

Dieser Gedanke bei Johanan berührt sich eng mit dem

Grundgedanken z. B. des Gleichnisses Jesu von den 10 Jungfrauen: „wachet", aber hier heißt es dann weiter: „denn ihr wisset weder Tag noch Stunde" (Mt. 25_{13}), und zwar des Kommens des Messias. Bei Jesus steht der Gedanke in messianischem Lichte, im Licht seiner eigenen Wirksamkeit.

Dieses messianische Licht ist auch ausgegossen über Mt. 22 und Lc. 14, das liegt schon bei dem Ausdruck „Reich Gottes" nahe, wird aber ganz deutlich bei dem Ausdruck „Hochzeit des Königsohnes" und ist auch in Lc. 14 deswegen wahrscheinlich, weil Jesus hier sichtlich seine eigene Wirksamkeit vor Augen hat.

Dieser Unterschied spricht m. E. für die Echtheit der Gleichnisse Lc. 14 und Mt. 22; denn sie erhalten durch diese Beziehung auf Jesu Wirksamkeit einen persönlichen, individuellen Charakter.

Von einem „nicht kommen wollen" der Gäste oder einem „sich entschuldigen" ist bei Johanan nicht die Rede. Johanan schildert mehr den Leichtsinn und Weltsinn der Menschen Gott und dem Tode gegenüber, Jesus aber redet von dem Widerstand, den sie seiner Wirksamkeit und Gottes Willen entgegensetzen.

Der Zorn Gottes wird bei Jesus sehr kräftig geschildert. Man sieht, daß Jesus auch von dem heiligen Zorn seines Vaters zu reden wußte, daß er lebhaft und mit persönlichster Kraft in seiner Wirksamkeit stand. Auch dies ist ein Zug, der für die Echtheit der beiden Gleichnisse Mt. 22 und Lc. 14 spricht.

Wenn man nun die Frage stellt, die Arthur Drews mit Recht an alle Gleichnisse Jesu stellt: sind diese Gleichnisse so „einzigartig", wie das die Theologen immer mit „Ueberschwenglichkeit" behaupten? M ü s s e n sie von Jesus herstammen oder k ö n n e n sie von einem Juden jener Zeit oder einem Christen hervorgebracht sein?, so ergibt sich an dieser Stelle folgendes: Sicherlich ist es nicht übermenschlich, solche Gleichnisse zu bilden und zu erzählen, wie wir sie Mt. 22 und Lc. 14 lesen. Inwiefern an diesen Gleichnissen mancherlei ist, was n i c h t „einzigartig" ist, haben wir gesehen. Andererseits erweisen m. E. die genannten Gleichnisse dadurch ihre Echtheit, daß sie eine Kampfsituation widerspiegeln, in der sich Jesus befunden hat, und daß sie im

Einzelnen Zeugnisse einer kraftvollen Persönlichkeit und einer gestaltungskräftigen Phantasie und Erzählungskunst sind. Trotzdem könnte man, wenn man absolut will, mit Arthur Drews auch jetzt noch sichere, unumstößliche, urkundliche Echtheitsbeweise verlangen und müßte dann in der Skepsis stecken bleiben. Dazu ist aber auch hier deswegen kein Grund vorhanden, weil man bei Anwendung derselben Skepsis auch das Gleichnis des Johanan ben Zakk'ai und sämtliche rabbinische Gleichnisse verdächtigen könnte.

An wichtigen Einzelheiten sei zu den obigen Texten noch nachgetragen:

Was ich mit „Buße tun" oder „bekehren" übersetzt habe, heißt hier „schūb", d. h. umkehren, in 3^b „'asah t°schubah", d. h. Buße tun. „Buße" ist = t°schubah, Umkehr.

Johanan ist derselbe Name wie Johannes.

Interessant ist, daß hier der Schwiegervater des Rabbi Mei'r als Tradent auftritt und „im Namen" des Rabbi Me'ir tradiert, d. h. mit Berufung auf ihn als den Autor.

Man sieht, daß Koh. 9_8 hier allegorisch aufgefaßt wurde, nicht im Wortsinn. Der wäre den Rabbinen natürlich sehr anstößig gewesen.

Zu den guten „Werken" im 1. Stück von 3^b ist zu vergleichen Mt. 5_{16}.

An griechischen Fremdworten begegnet in diesen Texten nur hebr. palṭin, griech. παλάτιον.

4.

Die ungetreue Gattin.

Rabban Johanan ben Zakk'ai um 70 n. Chr.

Tos. baba kamma 7_3 f., Zuckerm. S. 357 f.:

Fünf Worte pflegte Rabban Johanan ben Zakk'ai [1]) *zu sagen k°mīn ḥomĕr:* [2])

1) Um 70 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 86. 2) D. h.: „wie eine Kostbarkeit" oder: „wie in der Art des Verknüpfens". Nach W. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, 1899, S. 62 soll das entweder heißen, daß die folgenden Auslegungen als etwas besonders Kostbares bezeichnet werden, oder, daß sie mit Hilfe des Allegorisierens gewonnen sind.

warum sind die Israeliten ins Exil gegangen nach Babel (und dort in dem Exil gewesen) mehr als in allen (anderen) Ländern insgesamt? weil das Haus[1] *Abrahams von dort (herstammte).*

Man wendete ein Gleichnis an[2]*:*

Wem gleicht die Sache?

Einer Frau, die sich verging an ihrem Gatten. Wohin sendet er sie? Er sendet sie ins Haus ihres Vaters.

[4] *Betreffs der ersten Tafeln steht (geschrieben): „Und die Tafeln waren Werk Gottes" (2. Mose 32, 16): betreffs der zweiten: „Und die Tafeln (waren) das Werk des Moses"; denn es ist gesagt (2. Mose 32, 16): „Und die Schrift (war) Schrift Gottes" (nicht aber die Tafeln selber; also waren sie ein Werk des Moses).*

Man wendete ein Gleichnis an:

Wem gleicht die Sache?

Einem König von Fleisch und Blut, der (sich) antraut eine (wörtl.: die) Frau. Bringt nicht e r den Schreiber[3] *und die Tinte und die Feder*[4] *und das Schriftstück und die Zeugen? — Hat sie sich (aber) vergangen, so bringt s i e (das alles). Es genügt für sie, daß ihr der König ein Schriftstück gibt, sein Handerkennungszeichen.*

Dieser Text steht in der Tosephta, einem Parallelkodex zur Mischna, der etwa um 200 n. Chr. redigiert worden ist. Er ist hebräisch. Es sind nicht alle 5 Worte des Johanan hier abgedruckt, sondern nur zwei, die wegen der darin vorkommenden Gleichnisse für uns hier Interesse haben. Wir haben hier wieder die uns schon bekannte Einführungsformel der Gleichnisse, und zwar haben wir, falls so zu übersetzen ist, wie ich oben übersetzt habe, nämlich: „man bildete ein Gleichnis", hier eine Formel, die andeutet, daß diese Gleichnisse dem Johanan schon vorlagen. Möglich wäre auch die imperativische Fassung des משלו, also: „bildet ein Gleichnis", was dann etwa denselben Sinn hätte wie: „laßt uns ein Gleichnis bilden", und dann würden diese Gleichnisse auf Johanan selber als den Autor zurückgehen. Sei dem, wie ihm wolle. Auf alle Fälle haben wir hier Aussprüche eines Zeitgenossen der Apostel vor uns, der wenige Jahre nach Jesus,

1) D. h. die Familie. 2) Hebr.: מְשָׁלוּ מָשָׁל, d. h. man bildete ein Gleichnis. 3) Hebr. liblar, d. h. libellarius. 4) Hebr. kul°mos, griech. κάλαμος.

z. T. gleichzeitig mit ihm, gelebt hat, und zwar in demselben Lande und Volke. Grund genug, solche Worte als kostbares Gut zu behandeln und sorgfältig zu untersuchen.

Dem ersten Gleichnis liegen die geläufigen Metaphern zugrunde: Gott = der Gatte, Israel = seine Frau. Zu Abraham als dem „Vater" der Israeliten vergleiche: Lc. 3_8. Trotz der vorhandenen allegorischen Elemente haben wir hier ein gutes Gleichnis, das in sich einen ganz gebräuchlichen Vorgang darstellt. Das zweite Gleichnis zeigt ebenfalls die Metapher Israel = Gottes Frau, ferner die uns schon hinreichend bekannte: Gott = König. Hier haben wir den „König von Fleisch und Blut", d. h. den menschlichen König, griechisch: ἄνθρωπος βασιλεύς, von Mt. 22. Der Unterschied der beiden Gleichnisse ist der, daß in dem ersten von der Ehescheidung, in dem zweiten von der Trauung und der Scheidung die Rede ist. Auch das zweite Gleichnis ist ein gutes Gleichnis.

An Einzelheiten sei noch folgendes hervorgehoben:

Selbstverständlich beobachten wir hier wieder die uns schon bekannte Inkoncinnität.

Ferner ist zu beachten, daß die Deutung dieser Gleichnisse, die Richtung, in der man sie verstehen soll, dasjenige, das erläutert werden soll durch ein solches Gleichnis, am Anfang steht, genau wie bei den Gleichnissen Jesu. Auch bei Jesus heißt es: „das Himmelreich ist gleich usw." Damit ist die Richtung für das Verständnis angegeben. Natürlich liegt die Sache nicht bei allen Gleichnissen Jesu so. Dasselbe ist bei den Gleichnissen der Rabbinen der Fall, wie wir bald sehen werden.

Der Inhalt dieser Gleichnisse ist echt jüdisch, d. h. betrifft Fragen, die einen Juden, der über die Geschichte seines Volkes und über die Schrift nachdenkt, beschäftigen.

Wenn sich hier in der Tosephta eine Zusammenstellung von 5 Aussprüchen desselben Rabbinen findet, so ist das eine kleine Spruchsammlung. Derartige Zusammenstellungen, und zwar nach Zahlen, sind überhaupt in der rabbinischen Literatur üblich — und ebenso im N.T. in der Ueberlieferung der Worte Jesu.

Aus 2. Mose 32_{16} schließt Johanan, daß die zweiten Tafeln ein Werk des Moses waren. Die Art, wie er dies Resultat aus demselben Verse gewinnt, in dem er doch kurz vorher die ersten Worte auf die ersten Tafeln bezogen hat, ist bezeichnend für die rabbinische Schriftbehandlung. Es wird kein Pleonasmus geduldet. So wird die eine Aussage, in der das Wort „Gott" vorkommt, auf die ersten Tafeln, die andere auf die zweiten Tafeln bezogen. Außerdem wird hier aus den Worten „und die Schrift war Schrift Gottes" ein Gegensatz herausgehört, nämlich: aber die Tafeln selber waren nicht Tafeln, von Gott gemacht, sondern von Moses. Man überläßt es dem Hörer oder Leser, diesen Gegensatz auszudenken oder auszusprechen. Der Rabbine drückt sich sehr gern ganz kurz und elliptisch aus, wo wir mehr Worte machen würden, andererseits auch wieder umständlich und breit im Vergleich zu unserer Gewohnheit zu reden.

Zur Trauung gehört bei den Juden bis auf den heutigen Tag auch die K^{e}tubbah, d. h. die Eheverschreibung, in der der Frau von seiten des Mannes für den Fall seines Todes oder der Scheidung eine Geldsumme sichergestellt wird; zur Scheidung gehört der Scheidebrief (hebr. gēṭ).

An griechisch-lateinischen Fremdworten begegnet in diesem Text: libellarius, κάλαμος.

5 a.

Der Handwerker und sein Handwerkszeug. Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.

Abot de Rabbi Natan, ed. Schechter 1887, S. 67:

Er (d. h. R. Johanan ben Zakk'ai) pflegte zu sagen:

Ein Gewisser [1] *(ist) ein Handwerker (oder: Arbeiter, Künstler) und sein Handwerkszeug ist nicht in seiner Hand;*

ein Gewisser: sein Handwerkszeug (ist) in seiner Hand, aber er ist kein Handwerker;

ein Gewisser (ist) Handwerker und sein Handwerkszeug (ist) in seiner Hand.

1) Oder: mancher.

Da sagten sie zu ihm: Rabbi, was (ist) [1]) *dieses Wort? Da sagte er zu ihnen:*

ein Gewisser (ist) ein Weiser (d. h. Gelehrter, Schriftgelehrter), aber es sind nicht in seiner Hand Werke. Siehe, dieser (ist) ein Handwerker und es ist nicht sein Handwerkszeug in seiner Hand;

ein Gewisser: es sind in seiner Hand gute Werke, aber er ist nicht ein Weiser. Siehe, dieser: sein Handwerkszeug (ist) in seiner Hand, aber er ist kein Handwerker;

ein Gewisser (ist) ein Weiser und es sind in seiner Hand gute Werke: siehe, dieser (ist) ein Handwerker und sein Handwerkszeug (ist) in seiner Hand.

Mit diesem Text ist zu vergleichen:

5 b.

Abot de R. Natan, ed. Schechter, S. 74:

Sie sagten vor [2]) *Rabban Johanan ben Zakk'ai:*

Ein Weiser und die Sünde Fürchtender: was (ist) er? Er sagte zu ihnen: siehe, dieser (ist) ein Handwerker und sein Handwerkszeug (ist) in seiner Hand.

(Sie sagten:) ein Weiser und nicht die Sünde Fürchtender: was (ist) er?

Er sagte zu ihnen: siehe, dieser (ist) ein Handwerker, und es ist nicht sein Handwerkszeug in seiner Hand.

(Sie sagten:) ein die Sünde Fürchtender und er ist nicht ein Weiser: was (ist) er?

Er sagte zu ihnen: dieser ist kein Handwerker, aber (es ist) sein Handwerkszeug in seiner Hand.

Die „Abot de R. Natan" sind eine Spruchsammlung, parallel dem Mischnatraktat „Sprüche der Väter". R. Natan lebte um 200 n. Chr. (vgl. Strack, Einl. [4] S. 96). An der Echtheit des obigen Ausspruchs des Johanan ben Zakk'ai zu zweifeln, sehe ich keinen Grund. Die Unterschiede der beiden Paralleltexte sind, wie man sieht, unbedeutend in der Hauptsache, d. h. in der Allegorie. Wichtig ist folgender Unterschied, der sich bei mündlicher Ueberlieferung leicht einstellen konnte: in 5[a] spricht

1) D. h. bedeutet. 2) D. h.: in seiner Gegenwart.

Johanan ein der Deutung bedürftiges, allegorisches Rätselwort aus und deutet es dann den Jüngern auf deren Frage hin. In 5[b] wollen offenbar die Jünger ein Gleichniswort aus Rabbi Johanan herauslocken und fragen ihn, worauf er mit demselben allegorischen Wort wie in 5[a] antwortet. Dieser Unterschied ist sehr lehrreich, auch für das Verständnis der Gleichnisse Jesu. Man bedenke folgendes:

Johanan hätte sagen können, als es sich um Gelehrsamkeit und praktische Betätigung, d. h. um religiöse Theorie und Tun des Willens Gottes, handelte und die verschiedenen dabei möglichen Kombinationen erörtert wurden: „wem gleicht die Sache? Der Fromme ohne Werke gleicht einem Handwerker, der kein Handwerkszeug besitzt". Derselbe Gedanke kann jedoch auch in anderer Form, in einer anderen Art der Bildrede ausgedrückt werden, nämlich wie in 5[a] als Rätselrede oder wie in 5[b] in allegorischer Antwort auf die Frage: „was ist er?" Antwort: „er ist ein Handwerker, der usw." Die Tatsache, daß eine Bildrede eine uneigentliche Rede ist und daher stets irgendwie der Deutung bedarf, leuchtet durch diese Ueberlegung ein. Beginne ich mit der Sache und füge dann die Bildrede zur Veranschaulichung hinzu, so ist klar, daß d e r Sinn der Bildrede, den ich in diesem Falle beabsichtige, durch die Sache, die ich im Auge habe, angedeutet wird. Lasse ich jede Art von Deutung weg, so ist eine Bildrede entweder als solche überhaupt nicht zu erkennen oder ermöglicht nur ein unbestimmtes Ahnen des Sinnes. Jülicher und ebenso Weinel beachten das viel zu wenig, wenn sie die Behauptung aufstellen, daß sich eine Allegorie von einem Gleichnis dadurch unterscheide, daß erstere einer Deutung bedürfe, letzteres nicht, und daß ein Gleichnis nie eine Rätselrede sein könne, sondern in sich klar sei, ja stets zum Klarmachen da sei [1]).

1) Weinel verrät allerdings gelegentlich, daß ihm diese Eigenart der Gleichnisse doch aufgestoßen ist, in der Hauptsache aber hat er doch auch Formulierungen, die Jülicher zustimmen. A. a. O. S. 19 z. B. sagt er: „Die Gleichnisse legen sich selbst aus, wenn wir nur die Situation kennen, in der sie gesprochen sind." Daraus folgt doch, daß sie nicht aus sich

Sind etwa Allegorien nur zum Unklarmachen da? Oder wird nicht jede Bildrede erst dadurch Bildrede, daß die Sachen, die sie enthält, eben im Hinblick auf eine andere Sache zum Bilde werden? Ich kann das an dem Gleichnis des Johanan ben Zakk'ai, das uns in Nr. 3[a] und 3[b] beschäftigt hat, veranschaulichen. Wenn wir den Zusammenhang, in dem dies Gleichnis gesprochen ist, nicht kennen würden, so würden wir ohne Zweifel über die Deutung nicht sofort einig sein. Das Gleichnis brauchte an sich gar nicht notwendig vom Tode und der Bereitschaft dem Tode gegenüber zu handeln, sondern es könnte z. B. messianischen Sinn haben; ja, wenn man nicht wüßte, daß „König" hier eine Metapher sein und auf den himmlischen König weisen soll, so könnte man denken, daß Johanan irgend einen irdischen König meine.

Unwillkürlich denkt man in diesem Zusammenhang an Mc. 4 und Par., besonders an die dortige Aussage von dem verhüllenden Charakter der Gleichnisse und an die Deutungen, die die Evangelisten zu einigen Gleichnissen bieten.

Ehe ich auf diese neutestamentliche Frage eingehe, möchte ich noch einmal folgendes ausdrücklich feststellen: die meisten rabbinischen Gleichnisse wollen durchaus etwas anschaulich, eindrücklich, klar machen, wollen eine religiöse, meist irgend eine biblische, exegetische Frage ins Licht setzen, nicht in Dunkel hüllen. Dennoch gilt, was eben über die Verwendung einer Bildrede als Rätselrede gesagt ist, auch von den rabbinischen Gleichnissen: jede Bildrede k a n n (nicht m u ß) als Rätselrede verwendet werden. Jede Bildrede ist als solche immer etwas Uneigentliches, etwas, was der Deutung, des Verständnisses bedarf.

Liest man nun, natürlich mit einem an den Gleichnissen der Zeitgenossen Jesu geschulten Blick für jüdische Ausdrucksweise, Mc. 4 durch, so ergibt sich folgendes, zunächst über das Gleichnis vom Säemann:

ἀκούετε ist eine echt jüdische, bei den Rabbinen ganz ge-

klar sind! Den Gegensatz zwischen Gleichnis und Allegorie bestimmt W. falsch dahin, daß diese der Deutung bedarf, jenes nicht!

läufige Aufforderung, hebr. שִׁמְעוּ, d. h. „höret". Vielfach heißt es auch: „komm und sieh" oder „komm und höre" [1]). Der lebhafte Orientale liebt solche Anregung der Aufmerksamkeit der Hörer. Diese Formel ist durchaus nicht etwa eine Andeutung dahin, daß nun eine besonders tiefsinnige allegorische Weisheit käme.

ὁ σπείρων ist nicht „d e r Säemann", sondern „e i n Säemann" zu übersetzen. Es ist im Hebräischen ganz geläufig, den bestimmten Artikel in einem solchen Fall zu setzen, wo u n s der unbestimmte Artikel nahe liegt. Der Hebräer denkt eben anschaulich, konkret, nicht in Allgemeinheiten. Schon im A.T. ist dieser Gebrauch des Artikels jedem, der Hebräisch kann, eine geläufige Erscheinung [2]).

Jeder, der die Geschichte von dem Säemann, die nicht in der sonst bei Jesus üblichen Kunstform auftritt: „Das Himmelreich ist gleich einem Säemann, der" usw., sondern als Geschichte ohne jede Deutung, zum erstenmal liest oder sich an die Stelle der Hörer Jesu versetzt, die diese Geschichte zum ersten Male hörten, wird sich, m. E., durchaus nicht wundern, wenn die Jünger nach dem Sinn dieser Geschichte fragen. An sich kann sie allerlei bedeuten, kann auf Jesus gehen, auf Gott, auf den Messias, auf eine bestimmte Person, an die etwa Jesus denkt, usw.

Und fragen wir uns nun, ehe wir die Deutung des Evangelisten genauer ansehen: was würde man, wenn man an den rabbinischen Gleichnissen im Auffassen solcher Bildreden geschult ist, als Sinn der Geschichte vom Säemann vermuten?, so läge natürlich der Gedanke daran nahe, daß der Sprecher, ähnlich wie in Mt. 22 und Lc. 14, seine eigene Wirksamkeit abbilden will, daß er, d. h. Jesus, Klage führt über den z. T. geringen Erfolg seiner Wirksamkeit und ermahnen will zum Guten und Frommen. Wenn wir nun diese Deutung uns in die jüdische Art der Ausdrucksweise der Zeitgenossen Jesu umgeformt dächten, so ergäbe sich etwa folgendes, wenn wir uns zugleich die

1) Vgl. unten Nr. 10. 2) Vgl. Kautzsch, Grammatik, 1902 [27], S. 413 f.

Deutung der Rätselrede des Jo anan in 5[a] zum Muster nehmen: „der Säemann: siehe, das bin ich. Der Säemann sät das Wort. Die am Wege: das sind die, die das Wort hören, aber es macht gar keinen Eindruck auf sie usw."

Kurzum: wir kommen auf eine ganz ähnliche Deutung, wie die ist, die der Evangelist gibt. Das kann auch gar nicht anders sein; denn die jüdische Psychologie heftet sich an Einzelzüge, drückt nicht Allgemeinheiten aus, auch bei Jesus nicht, sie ist konkret und hat bei der Gleichnisbildung geläufige Metaphern als Ausgangspunkt und Grundlage.

Ich kann also um der allegorischen Art der Deutung willen die Deutung des Gleichnisses vom Säemann, oder genauer: der Geschichte, der Rätselrede vom Säemann, wie wir sie in den Evangelien finden, nicht für unecht halten. Wie soll Jesus dazu kommen, in dieser Beziehung von seinen Zeitgenossen abzuweichen? Das wäre nur dann denkbar, wenn wir seiner Ausdrucksweise sonst dieselbe griechisch-lateinische, abstrakte Schulung anmerkten, die wir bei Jülicher als einem ehemaligen deutschen Gymnasiasten und jetzigen deutschen Professor beobachten.

Aber auch aus einigen Einzelbeobachtungen scheint sich mir noch weiter zu ergeben, daß die Deutung der Geschichte vom Säemann, wie sie die Evangelien bieten, echt ist.

In begreiflicher und bei Jesus auch sonst zu beobachtender Scheu, von seinem inneren Leben zu reden, sagt Jesus bei Mc. nicht: „der Säemann bin ich", sondern läßt es völlig beiseite, wer mit dem Säemann gemeint ist. Das ist ein feiner Zug dieser Deutung, der m. E. für ihre Echtheit spricht. Er findet sich auch bei Mt. und Lc. in der Deutung dieser Rätselrede.

Die Deutung selber ist m. E. so altertümlich, in der Ausdrucksweise so echt jüdisch, andererseits so plastisch und in Einzelformulierungen eigenartig, daß sie sich auch durch diese Züge als echt erweist.

Zunächst die Deutung bei Mc.:

τὸν λόγον: hier an den λόγος zu denken, von dem Joh. 1 die Rede ist, halte ich deswegen für falsch, weil der Anfang des tan-

naitischen Midrasches M^{e}chilta beweist, daß „das Wort" bei den damaligen Juden im Sinne von „Wort Gottes" geläufig war, ohne daß dieses Wort dabei als Hypostase gedacht wurde [1]). Lc. sagt denn auch ganz richtig „Wort Gottes", Mt. mehr in jüdischer Manier: „Wort vom Reich".

„Diese" — „diese", Mc. $4_{15.\ 16}$, für: „die einen" — „die anderen" zu sagen, ist echt jüdische Ausdrucksweise [2]). Es ist also zu übersetzen: „die einen (nämlich: von denen ich geredet habe) sind die am Wege" usw. Das heißt: die einen sind so wie Same, der auf den Weg fällt, sind dem zu vergleichen. Genau dieselbe Art zu reden beobachten wir in dem obigen Text 5^{b}. Hier sagt Johanan: „siehe, dieser (ist) ein Handwerker". Er meint: dieser ist einem Handwerker zu vergleichen.

Der Satan in V. 15 macht einen altertümlichen Eindruck. Er ist in Jesu Vorstellungswelt auch sonst geläufig. Man muß hier nicht sagen, Jesus habe mit den „Vögeln" der Bildrede den Satan gemeint. Er hätte hier auch sagen können: „und wenn sie es hören, dann macht das Wort auf sie gar keinen Eindruck, bleibt völlig wirkungslos." Jesus liebt es aber, als Jude, anschaulich, plastisch [3]), nicht abstrakt, sondern in Handlungen, die von Personen ausgehen, zu reden. Daher hier der Satan.

V. 16 würde zu übersetzen sein: „und diese (d. h. andere) sind wie die, die auf das Felsige gesät werden". Merkwürdig ist, daß hier nicht der Same, also das Wort, sondern die Menschen selber „gesät werden". Auch das ist verständlich aus der im Neuhebräischen und Aramäischen üblichen Verwendung des Participiums passivi. Der Hebräer resp. Aramäer denkt in einem solchen Falle daran, daß mit den betreffenden Leuten etwas geschieht, daß sie etwas erfahren, daß von ihnen etwas ausgesagt wird, also etwas Passivisches hier vorliegt [4]). In Umschreibung

1) Vgl. Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904, S. 132. 2) Vgl. oben Nr. 2 und 3 a. b. 3) Bugge, a. a. O. S. 111 sagt mit Recht: „es wird in beiden Fällen (d. h. sowohl bei den „Vögeln" als bei dem „Satan") nur eine plastische Darstellung der Vereitelung der Samenwirkung beabsichtigt". 4) Vgl. Dalman, Gramm. des jüd. pal. Aramäisch, 1894, S. 229.

würde diese Breviloquenz für diesen Fall lauten: „und andere Menschen sind denen vergleichbar, von denen in meiner Geschichte gesagt ist, daß sie mit dem auf den Felsen gesäten Samen bezeichnet, charakterisiert werden." Auf alle Fälle steckt in dem Ausdruck eine echt jüdische Breviloquenz, auch dann, wenn man, wie ich in meinen „Altjüdischen Gleichnissen" S. 142, an IV Esra 8_{41} denkt, wo die Menschen als „in der Welt gesät" bezeichnet werden.

Daß der Hinweis auf die Verfolgungen V. 17 durchaus kein Beweis für die Unechtheit dieser Gleichnisdeutung ist, habe ich auch bereits a. a. O. S. 133 hervorgehoben.

„Die Sorgen der Welt", „der Betrug des Reichtums": das sind Ausdrücke, die nicht alltäglich in der damaligen jüdischen Literatur sind und daher m. E. als Beweis für die Echtheit der Deutung in Anspruch genommen werden können.

Wenden wir uns nun zu der Form der Deutung bei Mt. und Lc., so ist zunächst zu sagen: wer den Talmud kennt, treibt eigentlich fortwährend „synoptische" Studien; denn Paralleltexte zu vergleichen, ist er gewöhnt. Wir haben ja schon in 3^a und 3^b und dann in 5^a und 5^b solche Paralleltexte zu behandeln gehabt. Die mündliche Tradition führt zu solchen Paralleltexten. Wer etwas auswendig Gelerntes, besonders Prosa, reproduziert, weiß, daß es sehr schwer ist, hier ganz wörtlich zu reproduzieren, selbst wenn man möglichste Genauigkeit anstrebt. Wenn mehrere denselben auswendig gelernten Text, der ihnen mündlich tradiert ist, reproduzieren, so ergibt sich sowohl das, was in der rabbinischen Literatur als das, was in den Synoptikern vorliegt: Texte, die einerseits frappante Uebereinstimmungen, andererseits allerlei Unterschiede zeigen. Diese Unterschiede können die mannigfachsten Ursachen haben. Zum Verständnis der Synoptiker ist nicht zuerst und zunächst nach schriftlichen Quellen, sondern nach den Gesetzen der mündlichen Tradition zu fragen [1]).

1) Bugge hat m. E. völlig Recht, wenn er S. 121 von der Art, wie Jülicher die Evangelisten als „Abschreiber" und „Redaktoren schriftlicher Vorlagen" auffaßt und mit Beziehung auf Jülichers Aeußerungen über das

Bei Mt. (13) zeigt V. 19 eine echt jüdische schwebende Konstruktion mit כל „jeder" und dem Partizipium.

Die Form von V. 19 ist ferner genau parallel zu den Deutungen in dem obigen Text 3 b, wo es auch heißt: „dieser ist" usw.

Lc. 8 11 ff. gibt eine im Griechischen glattere Form als Mc. und Mt. Die Schwierigkeit des Gesätwerdens der Menschen fällt bei ihm weg. Er sagt: „die am Wege", „die auf dem Felsen". Reichlich breviloquent ist auch diese Ausdrucksweise noch. Breit ist der Jude in solchen Fällen nicht. Daher ließ sich hier ohne Unebenheiten schwer ausdrücken, was gemeint war. Am glattesten ist, was Lc. 8 14 sagt: „das unter die Dornen Gefallene: das sind die, die (das Wort) gehört haben" usw. Diese Ausdrucksweise wäre auch nicht unjüdisch, wie ein Vergleich mit unserem Text 5 b zeigt.

Jülicher muß natürlich, entsprechend seinen Voraussetzungen, auch aus der Geschichte vom Säemann ein „echtes Gleichnis", gesäubert von allen allegorischen Elementen, mühsam herausarbeiten. Mit seiner Auffassung dieser Geschichte habe ich mich a. a. O. 127 ff. auseinandergesetzt und brauche hier das dort Ausgeführte nicht zu wiederholen. Ich möchte nur zur Berichtigung noch folgendes hinzufügen:

Ich hatte dort, verführt durch Jülicher, behauptet, daß die Geschichte vom Säemann in irgend einem unmittelbaren Zusammenhang gesprochen sei, etwa am Schluß einer Rede. Das könnte man höchstens in Mc. 4 2 angedeutet finden, wo es heißt: „und in seiner Lehre sprach er zu ihnen". Mt. und Lc. stellen das Gleichnis ganz selbständig hin. Die Ausdrucksweise des Mc. verträgt sehr wohl dieselbe Auffassung, wie sie Mt. und Lc. zeigen, d. h. daß Jesus längere Zeit lehrte, und zwar viel in Gleichnissen, und dabei, vielleicht nach einer Pause, die Aufmerksam-

Verhältnis der Texte für das Gleichnis vom Säemann sagt: „Es ist dies ein typisches Beispiel zur Beleuchtung der trost- und hoffnungslosen Unsicherheit dieser Versuche, die Art und Weise festzustellen, in welcher die vorhandenen Redaktionen von einander abhängig sein sollen".

keit der Hörer neu anregend („höret"), die Geschichte vom Säemann ganz für sich, selbständig gesprochen hat.

Nun noch ein Wort über Mc. 4 $_{10-12}$, wo Jesus sagt, daß die Jünger die Geheimnisse des Himmelreiches besitzen, „die aber draußen" alles in Gleichnissen erhalten, damit sie sich nicht bekehren, sondern „mit sehenden Augen nicht sehen". Was ich hierüber in meinem Buch S. 143 ff. ausgeführt habe, ist Jülicher (vgl. die Rezension meines Buches von Jülicher in der Theolog. Literaturzeitung 1904, Nr. 26) besonders anstößig gewesen. Ich möchte daher hier noch folgendes über diese Frage beifügen:

Soweit ich sehe, haben wir keinen Grund zu behaupten, daß es die Meinung der Evangelisten sei, Jesus habe stets eine strenge Scheidung zwischen esoterischer und exoterischer Rede gemacht und zu dem Volk und den Pharisäern konsequent nur in Gleichnissen geredet. Was sie berichten, ist lediglich dies, daß er eines Tages besonders viel in Gleichnissen zum Volk geredet hat, was den Jüngern aufgefallen ist.

Ferner ist zu beachten: Jesus hat der jüdischen Apokalyptik nicht fern gestanden. „Reich Gottes" ist bei ihm sicher auch ein messianisch-eschatologisch-apokalyptischer Begriff. Warum also Jesus nicht von den „Geheimnissen des Gottesreiches" hat reden können, vermag ich nicht einzusehen.

Außerdem muß man doch m. E. sicher annehmen, daß Jesu Stimmung nicht immer die gleiche war. Auch er hat das eine Mal in großer Freude und Begeisterung und ein anderes Mal mit Schmerz über Verkennung und Sünde seine Arbeit getan [1]).

Wenden wir uns nun zu Mc. 4 $_{10}$ ff., so ergibt sich: Wenn Jesus damals noch mehr solche Geschichten ohne Deutung, wie die Säemannsgeschichte eine ist, erzählt hat, so ist die Frage der Jünger in V. 10 durchaus berechtigt.

Das Gleichnis vom Säemann spiegelt nicht grade eine freu-

1) Weinel weiß in seiner neutest. Theologie die Unterschiede der Stimmung, in der Jesus seine Worte gesprochen hat, sehr fein hervorzuheben. Mc. 4 hält er trotzdem mit Jülicher für unecht. Er ist hier, wie auch sonst häufig, von Jülicher abhängig.

dige Stimmung wieder. In diese Stimmung paßt das Wort V. 11. 12 durchaus hinein. Daß Jesus einmal dies Jesaiazitat angewandt hat, hat m. E. deswegen nichts Unwahrscheinliches, weil Jesus im A.T. zu Hause war und sehr wohl einmal sein Geschick in Parallele hat stellen können zu dem Geschick eines Propheten wie Jesaias. Daß das Zitat seiner Bemühung um das Volk, seiner Arbeit an dem Volke widerspräche oder dem sonstigen Charakter der Gleichnisse als einem Mittel zum Klarmachen, vermag ich nicht einzusehen. Der Prophet Jesaias hat sich trotz der Ueberzeugung von der Wirkungslosigkeit seiner Predigt nicht von seinem Prophetenberuf abbringen lassen. Warum soll das Jesus getan haben? Warum soll er seine Berufsfreudigkeit nicht haben mit dem Gedanken vereinigen können, daß seine Tätigkeit wenig Erfolg hatte? Dagegen spricht nach Jülicher die Natur der Gleichnisse. Wir haben schon gesehen, wie wenig Jülicher die wahre Natur der jüdischen und der Gleichnisse Jesu erkennt. Dazu kommt andererseits, daß er die Meinung der Evangelisten hier völlig mißversteht. 4_{34} will Mc. nicht sagen, daß Jesus zum Volke n i e ohne Gleichnis geredet habe. Es ist hier zu ergänzen: „damals" (redete er nicht zu ihnen ohne Gleichnis). Diese Ergänzung ist durchaus nicht willkürlich, sondern für jeden selbstverständlich, der die Art kennt, wie der Jude sich ausdrückt. Man sehe sich die obigen und die weiteren rabbinischen Texte daraufhin einmal durch: überall muß in solchen Texten ergänzt werden. Das hängt mit der vielfach sehr kurzen und lebhaften Ausdrucksweise der Juden zusammen, die gern elliptisch reden. Daraus folgt also hier, daß man sich von Mc. 4_{10} ff. aus nun durchaus nicht etwa zu bemühen hat, in allen Gleichnissen tiefe Geheimnisse zu finden. Es ist das ein gelegentlicher Gesichtspunkt, unter den Jesus bei einer besonderen Gelegenheit seine Gleichnisse stellt, nicht ein Rezept zu allegorischer Deutung der Gleichnisse. „Geheimnisse des Himmelreiches" liegen doch tatsächlich in den Gleichnissen und in der Lehre Jesu vor. Wir können uns so ausdrücken, ohne auch nur im geringsten zu allegorischer Interpretation zu neigen.

Paulus ist doch z. B. auch überzeugt, geheimnisvolle, himmlische, göttliche Wahrheit zu lehren. Folgt etwa daraus, daß man ihn nur versteht, wenn man seine Worte allegorisch auffaßt? Es ist ganz falsch, wenn Jülicher bei dem Ausdruck „Geheimnisse des Gottesreiches" sofort an allegorische Methode denkt [1]). Jesus denkt daran absolut nicht und konnte nicht daran denken, ebensowenig der Evangelist, und zwar einfach deswegen nicht, weil beide mit dem Ausdruck „Geheimnisse des Himmelreiches" nicht den Gedanken an Allegorie verbanden und überhaupt von Jülichers Unterscheidung zwischen Allegorie und Gleichnis nichts wußten. Jesus denkt hier lediglich daran, daß Gleichnisse eine bildliche, uneigentliche Rede sind, die gelegentlich als Rätselrede verwandt werden konnte und von Jesus so verwandt worden ist, wo für ihn ein Grund dazu vorlag. Der Grund beim Säemannsgleichnis, die Deutung wegzulassen, lag für ihn in der ganz persönlichen Beziehung grade dieses Gleichnisses auf seine eigene Wirksamkeit. In Mt. 22 liegt der Grund darin, daß Jesus seinen Feinden gewissermaßen „durch die Blume" [2]) eine bittere Wahrheit sagen will. Er läßt sie daher hier die Deutung raten. Sehr lehrreich ist Mt. 21 $_{33}$ ff. Hier fügt er V. 42 ff. eine Deutung bei. Erst da verstehen die Feinde, daß Jesu Gleichnis auf sie gemünzt war. Das Gleichnis war ihnen begreiflicherweise nicht mit Sicherheit verständlich, ehe Jesus klipp und klar die Deutung beigefügt hatte. Wir müssen uns ja doch auch heutzutage fortwährend, wenn wir ein Gleichnis Jesu gelesen oder gehört haben, erst noch bemühen, die Deutung zu formulieren. Bildrede und Sache ist eben zweierlei. Jesus gibt selten eine ausgeführte Deutung. Mit dem Eingang: „das Himmelreich ist gleich" deutet er die Erklärung des Gleichnisses nur sehr allgemein an. Daß trotzdem die Gleichnisse Jesu, und zwar auch

1) Das ist sehr wichtig. Wo steht da etwas von allegorischer Methode? Außerdem: Jülicher muß im Laufe seiner Untersuchungen immer wieder zugeben, daß die Evangelisten durchaus nicht so sehr auf das Allegorisieren erpicht gewesen sind, wie man das nach Jülichers Prämissen annehmen müßte. 2) Nachträglich finde ich denselben Ausdruck bei Joh. Weiß, Literaturgeschichte des N.T.s (in „Religion in Geschichte und Gegenwart").

da, wo sie, wie z. B. die Säemannsgeschichte, Rätselrede sind, dazu da sind, etwas anschaulich und klar zu machen, ist sicher. Man denke an unseren obigen rabbinischen Text 5[a]. Dieser Text will doch sicher, obwohl er die Form der Rätselrede hat, etwas deutlich machen, veranschaulichen. Beides schließt sich nicht aus. Sobald man des Rätsels Lösung hat, ist es etwas eminent Klares. Man denke wieder daran, daß, wenn man jemandem etwas „durch die Blume" sagt und dieser es versteht, andere aber nicht, das Gesagte für den einen klar, für die anderen unklar ist. Beides schließt sich in allen diesen Beziehungen absolut nicht aus. Jülicher urteilt hier viel zu mechanisch, abstrakt und hölzern, viel zu wenig nach dem wirklichen Leben.

Ich füge nun noch zum Schluß an dieser Stelle, ehe ich zum nächsten rabbinischen Text übergehe, folgendes bei, was allen denjenigen, die nicht Theologen sind, besonders lehrreich sein wird:

Jülicher hält es für ein Zeichen von ungesunder Apologetik, wenn man die Paralleldeutungen in Mc. 4 und Par. und die Aussage über den verhüllenden Charakter der Gleichnisse für echt hält. Er empfiehlt in seiner schon genannten Rezension meines Buches über die Mechiltagleichnisse (Theol. Literaturzeitung 1904, Nr. 26) das Studium meiner Ausführungen über Mc. 4 „allen zum Studium, die die letzten Motive der neuesten Vermittler zwischen Purismus und Allegoristerei in der Parabelexegese kennen lernen wollen". Das soll heißen: wer Jülichers Abneigung gegen allegorische Elemente in den Gleichnissen Jesu nicht teilt, wer Mc. 4 und überhaupt die Gleichnisse so auffaßt, daß nicht bei jedem Gleichnis von ihm, wie von Jülicher, etwas Unechtes, Falsches, ein Mißverständnis der Evangelisten konstatiert wird, wer daher vieles für echt hält, was Jülicher für unecht hält: dessen letzte Motive sind nicht wissenschaftlicher, sondern kirchlicher, religiöser Natur, der ist orthodox, befangen, positiv. Nun weiß ich mich von alledem völlig frei, rechne mich durchaus zur liberalen Theologie, aber ich kann beim besten Willen nicht einsehen, wieso man nur dann „liberal" ist, wenn man Jülichers

Methode der Auslegung der Gleichnisse Jesu teilt. Ich möchte geradezu sagen: es hat sich in der Auslegung der Gleichnisse Jesu eine Art Jülicher'sche Orthodoxie gebildet, der gegenüber ich mir mit meiner Auffassung der Gleichnisse Jesu als liberaler Ketzer vorkomme.

6.

Anvertrautes Gut.

'El'azar ben 'Arakh. um 70 n. Chr.

Abot de R. Natan Kap. 14, gegen Ende; ed. Schechter, S. 59:

Es ging hinein (zu dem wegen des Todes seines Sohnes des Trostes bedürftigen Rabban Johanan ben Zakk'ai) Rabbi 'El'azar ben 'Arach [1]. *Als er (d. h. wohl Johanan) ihn sah, sagte er zu seinem Diener: nimm weg vor mir das Gefäß und gehe hinter mir zum Badehaus, weil er ein großer Mensch ist und ich nicht vermag vor ihm zu bestehen* [2].

Er [3] *ging hinein und setzte sich vor ihm und sagte zu ihm: Ich will dir ein Gleichnis bilden:*

Wem gleicht die Sache?

Einem Menschen, bei dem der König ein Depositum [4] *deponiert hat. An jedem Tage weinte und schrie er und sprach: wehe mir, wann werde ich frei von (wörtl.: herausgehen von) diesem Depositum in Frieden? —*

Auch du, Rabbi (bist in derselben Lage):

Du hattest einen Sohn, er las Thora, Lektion [5], *Propheten und Schriften (d. h. die Hagiographen), Mischna, Halachot* [6] *und 'Agadot* [7] *und schied von der Welt ohne Sünde.*

So kannst du Tröstung annehmen; denn du hast dein Depositum unversehrt zurückgegeben.

Da sagte zu ihm Rabban Johanan: 'El'azar, mein Sohn, du hast mich getröstet, wie Menschenkinder trösten [8].

1) Um 70 n. Chr., Schüler des Johanan ben Zakk'ai; Strack, Einl. [4] S. 88. Die Lesart 'El'azer ben 'Azarjah ist von Schechter a. a. O. nicht in den Text aufgenommen. 2) Der Sinn dieser Worte ist mir nicht klar. 3) D. h. 'El'azar ben 'Arach. 4) Hebr. pikkādon. 5) Hebr. mikr'a. 6) D. h. die Bestimmungen des jüdischen religiösen Gesetzes. 7) Die nichtrechtliche religiöse Belehrung. Hierzu gehören z. B. auch die Gleichnisse. 8) D. h. wohl: so gut Menschen das überhaupt können.

Dieser Text stammt wie 5 [a] und 5 [b] aus den Abot de R. Natan. Kranken- und Trauerbesuche bewerteten die damaligen Rabbinen als etwas Wichtiges und Unerläßliches, als religiöse Pflicht. Hier wird der Rabbi von seinen Schülern getröstet. Aus dem N.T. ist zu vergleichen: Mt. 25 $_{39}$, Jac. 1 $_{27}$. Man sieht, daß das Gleichnis auch zur Tröstung verwendet werden konnte. Wir haben hier eine ausführliche Einführungsformel, und zwar die sehr geläufige: „ich will dir ein Gleichnis bilden". Das Gleichnis des 'El'azar hat die uns schon vertraute Kunstform, die auch die Gleichnisse Jesu haben, natürlich nicht alle, ebensowenig wie alle rabbinischen Gleichnisse dieselbe Form haben. Auch hier begegnet wieder die Metapher: Gott = König. Wichtig ist, daß dieses Gleichnis beweist, daß auch den Rabbinen d e r Gedanke geläufig ist, den wir ähnlich auch bei Jesus finden: „Kinder sind anvertrautes Gut, überhaupt vertraut uns Gott an, was wir an Gütern haben. Er fordert Rechenschaft über die Verwaltung dieses Gutes." Zu vergleichen ist Jesu Gleichnis von den anvertrauten Pfunden Mt. 25 $_{14}$ ff. und Lc. 19 $_{12}$ ff. Die Art, wie 'El'azar und wie Jesus diesen Gedanken verwendet, ist freilich verschieden. Bei 'El'azar ist der Gedanke der: es ist etwas Aengstliches um ein solches Depositum. Man kann froh sein, wenn man es unversehrt wieder abgeliefert hat. Jesus betont zwar auch, daß man mit dem anvertrauten Gute vorsichtig umgehen soll. Aber er bleibt hierbei nicht stehen: er redet von dem Wuchern mit dem anvertrauten Gut, also von Arbeit, die man mit ihm leisten soll. Der ängstliche Knecht, der nur das abliefert, was er erhalten hat, wird von ihm nicht gelobt. Außerdem steht Jesu Gleichnis wiederum in eschatologischem Lichte, das des 'El'azar nicht. Davon, daß um der festgestellten Aehnlichkeit willen Jesus von 'El'azar abhängig wäre, kann gar keine Rede sein. Wohl aber beweist diese Aehnlichkeit, daß Jesus in einem Gedanken nicht original ist, den man vielfach als sein originales Eigentum angesehen hat.

Man kann grade an diesem Gleichnis schön die elliptische Art studieren, in der der Jude sich ausdrückt, überhaupt die von der

unsrigen so ganz verschiedene Art seiner Ausdrucksweise. W i r würden den Gedanken des 'El'azar etwa so formulieren: „dein verstorbener Sohn, lieber Johanan, ist wie ein dir anvertrautes Gut gewesen, das du nun wieder zurückgegeben hast. Ein anvertrautes Gut behüten zu müssen, ist eine ängstliche Sache. Man ist froh, das Depositum unversehrt zurückgeben zu können. Du kannst dich beruhigen wegen dieses deines Depositums, das du nun wieder abgeliefert hast; denn du hast es unversehrt abgeliefert. Dein Sohn war ein Schriftgelehrter und ein frommer Mensch." Jülicher würde nun bei dieser Formulierung stehen bleiben und meinen, d a s sei das echte Gleichnis des 'El'azar. So aber, wie es vorliegt, sei es von einem Allegoristen umgearbeitet, der das allegorische Element Gott = König hineinbringen wollte, außerdem aus dem in e i n e Richtung weisenden echten Gleichnis, das zugrunde liege, ein mehr allegorisches Gleichnis, das nach z w e i Richtungen weist, gemacht hat; denn am Anfang liegt ja der Ton auf dem Gedanken: „wär' ich doch erst das Depositum los!", während am Schluß der Gedanke der ist: „du hast dein Depositum unversehrt zurückgegeben". Das sind zwei verschiedene Gedanken. Daraus würde Jülicher folgern — und wer jüdische Ausdrucksweise nicht kennt, würde das für sehr scharfsinnig [1]) halten —, daß hier ein echtes Gleichnis in allegorisierender Ueberarbeitung vorliege. Diese ganze Art aber, ein solches Gleichnis zu behandeln, ist von vornherein grundfalsch; denn sie sieht gar nicht, daß der Jude sich nicht so straff ausdrückt wie wir. Er malt einen Einzelzug wie das Schreien dessen, der das Depositum hat, aus, läßt den Mann in direkter Rede reden und läßt dabei den allgemeinen Gedanken: „man ist froh, ein Depositum los zu sein" in dieser allgemeinen Form ganz unausgesprochen. Ebensowenig spricht er den allgemeinen Gedanken aus: „ Kinder sind anvertrautes Gut". Allgemeine Gedanken spricht der Jude in allgemeiner Form überhaupt nicht gern aus, sondern kleidet den allgemeinen Gedanken in eine ganz konkrete, anschauliche Form. Ihm zerfällt das Allgemeine in

1) Ich könnte auch sagen: für „kritisch"!

anschauliche Einzelzüge, deren dann meist mehrere sind, so daß die wenig straffe Form es ermöglicht, das Schwergewicht verschieden zu verteilen. Wer diese jüdische Eigenart bei der Behandlung des N.T.s, auch z. B. der Paulusbriefe, stets vor Augen hat, wird vor vielen Fehlern sicher sein, die die sogenannten „Kritiker" oft gemacht haben, und sie kamen sich dabei noch sehr sorgfältig und scharfsinnig vor!

Nun noch einige Einzelheiten:

Das Ideal der damaligen Juden ist offenbar, all das zu kennen, was dem Sohn des Johanan hier nachgerühmt wird, also kurz: das A.T. und die Auslegung desselben, wie sie damals üblich war. Naturwissenschaft, griechische Philosophie, Weltgeschichte usw., kurz so vieles, was u n s heutzutage zur Bildung unerläßlich erscheint, fehlt. Das A.T., besonders das Gesetz, ist für diese Leute Inbegriff sämtlicher, Inbegriff der höchsten Bildung. Bei Jesus beobachten wir weder naturwissenschaftlich-mathematische Interessen, noch griechisch-philosophische Bildung. Was uns das N.T. von ihm überliefert, ist vielmehr seiner ganzen Art nach dem, was uns von den Rabbinen überliefert wird, sehr ähnlich. Aus dem, was das N.T. uns überliefert — und andere Ueberlieferungen von Jesus, die der Rede wert wären, haben wir leider nicht —, läßt sich durchaus nicht schließen, daß Jesus ein Universalgenie war, das die höchste und sämtliche Bildung seiner Zeit in sich vereinigte. Seine ganze Lehrweise und Gedankenproduktion gehört vielmehr nach Palästina und unter die Schriftgelehrten und Pharisäer. Man bedenke doch nur: er hat nichts geschrieben. Die Rabbinen lehrten ebenfalls mündlich von Lehrer zu Schüler. Er prägt Aussprüche, Dikta, die in vielen Punkten, die schon als Aussprüche und Dikta die größte Aehnlichkeit mit den Aussprüchen der Rabbinen haben. Philosophische Sätze sind das nicht. Nirgends findet sich so viel Stoff, der der Bergpredigt ähnlich ist, wie in den Gnomen der Rabbinen, z. B. dem Mischnatraktat „Sprüche der Väter". Was diese Aehnlichkeit besagen will, das erkennt man dann besonders deutlich, wenn man unsere heutige Art geistiger Produktion daneben hält: wir

schreiben Bücher und Abhandlungen. Nur bei wenigen ist der persönliche, mündliche Verkehr alles und das Ergebnis ihres Lebens für die Nachwelt eine Reihe fortlebender Dikta. Man stelle Jesus neben Plato oder Philo und dann neben Hillel und Johanan ben Zakk'ai, und man sieht sofort, in welche Umgebung er gehört. — Ferner: die Rabbinen unterschieden „Halachot" und „'Agadot", d. h. zwei Richtungen ihres Schriftstudiums und damit ihres geistigen Lebens überhaupt: das erste war das religiöse Recht, die aus dem biblischen Gesetz abgeleitete religiöse Satzung, nach der man zu leben, die man zu befolgen hat. Jesus hat mit diesen Dingen häufig zu tun, z. B. mit der Frage der Ehescheidung, der Sabbatheiligung, der Reinheit und Unreinheit, der Gelübde usw. Jesus war von diesen Dingen fortwährend umgeben und kannte das religiöse Recht, die Gesetzeserfüllung der Rabbinen. Daß er nun um solcher Kenntnisse willen zu den Gelehrten zu rechnen sei, dieser Eindruck entsteht nach den Evangelien nicht. Gelehrten Beigeschmack hat er nicht. In dieser Beziehung unterscheidet er sich also von den Rabbinen seiner Umgebung. Aber man hat doch an ihm den Eindruck, daß er sowohl in der Halacha, d. h. eben in diesem religiösen Recht, in dieser religiösen Praxis, Bescheid weiß, als in dem A.T. und daß er schlagfertig zu antworten und zu fragen versteht. Die „'Agadot" sind die nicht juristischen Partien der Lehrweise und Studierweise jener Tage bei den Juden, insbesondere in Palästina. Man formulierte nicht nur das, was an Satzungen zu gelten habe und auszuüben sei, sondern man bewegte sich auch freier: das Gemüt, das Bedürfnis nach schönen Geschichten, Vergleichen und Aehnlichem verlangte auch sein Recht. Das ist das Gebiet der „Haggada". Jesu Gleichnisse und so manche seiner Aussprüche gehören in dieses Gebiet. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus die Begriffe „Halacha" und „Haggada" schon gekannt hat. Auf jeden Fall begreift sich danach die Art seiner Lehrweise. In dieser ganzen Art ist er nicht original, sondern ist deutlich ein Kind seiner Zeit, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß er nicht im Inhalt und auch in der Form seiner Lehrweise in gewissen Punkten original ist. Wie weit das

der Fall in seinen Gleichnissen ist, wie weit nicht, das festzustellen, damit sind wir ja augenblicklich beschäftigt. Arthur Drews hat ganz richtig gesehen, wenn er vom Talmud aus, d. h. von der rabbinischen Literatur aus, versucht, gegen die Echtheit der Worte und Gleichnisse Jesu zu argumentieren. In der Tat kann ein Angriff nur von dieser Seite kommen. Umso klarer aber ist dann die Echtheit aller dieser Worte, resp. der meisten von ihnen, wenn es sich herausstellt, daß sich, trotz aller unzähligen Zusammenhänge der Worte, der Gleichnisse Jesu mit den Worten und Gleichnissen der Rabbinen, des Originalen genug aufweisen läßt. Wenn der Angriff von der Seite, von der er allein mit wirklicher Durchschlagskraft kommen konnte, zurückgeschlagen ist, dann ist sicher, daß alle sonstigen Angriffe nichts mehr bedeuten.

7 a.

Die Jünger des Johanan ben Zakk'ai.

Rabban Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr.

Abot de R. Natan, Kap. 14; ed. Schechter, S. 58.

Fünf Schüler hatte Rabban Johanan ben Zakk'ai. Sie alle nannte er mit (bestimmten) Namen: den 'Eli'ezer ben Hyrkanos nannte er eine ausgekalkte Cisterne, die keinen Tropfen verliert; eine verpichte Flasche, die ihren Wein bewahrt [1]). *— Den J'hoschu'a ben Hananja nannte er: den dreigeteilten Faden, der nicht schnell losgerissen werden kann* [2]). *— Und den Jose den Priester nannte er: den Frommen, der in (diesem) Zeitalter (lebt)* [3]). *— Und den Schim'on ben N'tan'el nannte er eine „Dattel"* [4]) *in der Wüste, die ihr Wasser festhält. Heil dem Schüler, dessen Rabbi ihn lobt und über ihn Zeugnis ablegt! — Und den 'El'azar ben 'Arach nannte er einen überschwemmenden Bach und eine immer stärker werdende Quelle, deren Wasser immer stärker werden und hinausgehen nach außen; um zu erfüllen (wörtl.: aufzurichten), was gesagt ist (Sprüche 5 16):*

1) So ist wohl hier zu übersetzen und nicht: die die Hefen ihres Weines beseitigt. 2) Das soll wohl heißen: ein dreifacher Faden ist schwer zu zerreißen und schwer loszureißen. 3) D. h.: der Frömmste seiner Zeit. 4) Das bedeutet vielleicht גְּרוּעָה. Vielleicht ist es Fehler für: עֲרוּגָה Beet, vgl. 7b.

„es sollen deine Quellen überfließen nach außen, auf die freien Plätze die Wasserbäche."

Man vergleiche hiermit folgenden Paralleltext:

7 b.

Abot de R. Natan, ed. Schechter, S. 58:

Fünf Schüler hatte Rabbi Johanan ben Zakk'ai, und welche sind das? Rabbi 'Eli'ezer ben Hyrkanos und Rabbi J'hoschu'a ben Hananja und Rabbi Jose der Priester und Rabbi Schim'on ben N'tan'el und Rabbi 'El'azar ben 'Arach.

Es pflegte Rabbi Johanan ben Zakk'ai ihr Lob zu lehren und zu sagen:

'Eli'ezer ben Hyrkanos (ist) eine verkalkte Cisterne, die keinen Tropfen verliert. — J'hoschu'a ben Hananja: Heil derjenigen, die ihn geboren hat! — Rabbi Jose der Priester (ist) ein Frommer in seinem Zeitalter. — Rabbi Schim'on ben N'tan'el (ist) ein Beet, das sein Wasser aufnimmt. — Und Rabbi 'El'azar ben 'Arach (ist) eine immer stärker werdende Quelle.

Zu 7^b findet sich in den „Sprüchen der Väter" eine fast wörtliche Parallele. Die Texte 7^a und 7^b sind deswegen in unserem Zusammenhang hier wichtig, weil sie zeigen, daß es bei den Rabbinen Sitte war, ihre Schüler mit bildlichen, die Eigenart des einzelnen Schülers ausdrückenden Namen zu belegen. Im N.T. finden wir, daß Jesus den Simon mit dem Namen Petros belegt (Mc. 3_{16}) und den Jakobus und Johannes mit dem Namen Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς (Mc. 3_{17}). Paulus nennt den Petrus „Kephas", was nach dem Aramäischen כֵּיפָא = der Fels gebildet ist. Wahrscheinlich ist, daß Jesus diese aramäische bildliche Bezeichnung für den Simon geprägt hat. פִּיטְרָם ist auch als Name von Rabbinen nachweisbar. Zu der Zusammenstellung der Schülernamen in 7^a und 7^b sind die Apostelverzeichnisse des N.T. zu vergleichen. N'tan'el ist derselbe Name wie Nathanael Joh. 1_{45}. Da Johanans Schüler um 70 n. Chr. anzusetzen sind, muß der Nathanael, dessen Sohn Simon ein Schüler des Johanan ben Zakk'ai war, zur Zeit Jesu gelebt haben. Interessant ist noch,

daß in 7[a] in den Worten „Heil dem Schüler", d. h. griechisch: μακάριος ὁ μαθητής usw. eine Parallele z. B. zu Mt. 16 $_{17}$ vorliegt, wo Jesus den Petrus selig preist; ferner, daß zu dem „Zeugnis ablegen" das μαρτυρεῖν im Johannesevangelium (z. B. 1 $_{34}$) zu vergleichen ist. — 7[b] weicht in Kleinigkeiten von 7[a] ab. Zu 7[b] „Heil derjenigen, die ihn geboren hat", ist zu vergleichen Lc. 11 $_{27. 28}$. — Die Bibelstelle am Ende von 7[a] wird hier in einem Sinne verwandt, der ihrem Sinne im Zusammenhang der Stelle Spr. 5 $_{16}$ nicht entspricht. In der Verwendung der Bibelstellen kümmern sich die Rabbinen vielfach nicht um den Wortsinn und Zusammenhang, sondern verwenden die Bibelstellen frei nach ihrem Wortlaut ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang, vgl. 1 Cor. 15 $_{55}$.

8.

Mutwilliges Zerstören von Glaswaren.

Rabban Johanan ben Zakk'ai, um 70 n. Chr. R. 'Akib'a, um 130 n. Chr. R. Judan, um 320 n. Chr. R. B[e]rekhja, um 350 n. Chr.

Gen. r. zu 3 $_{7}$; Par. 19. Wünsche, S. 84:

„Und es wurden geöffnet die Augen von ihnen beiden." (1. Mose 3, 7.)

Waren sie denn etwa blind?

Rabbi Judan [1]) *im Namen des Rabban Johanan ben Zakk'ai und Rabbi Berekhja* [2]) *im Namen des Rabbi 'Akib'a* [3]) *hat gesagt:*

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem Kleinstädter, der vorüberging an dem Laden eines Glasers. Und es war vor ihm ein Korb, voll von Bechern und Glasflechtarbeiten [4]). *Und er ergriff sie mit seinem Stock und zerbrach sie. Da stand er (d. h. der Besitzer des Ladens) auf und ergriff ihn. Er sagte zu ihm: ich weiß, daß ich durchaus keinen Nutzen von dir habe* [5]). *Aber komm und ich will dir zeigen, wie viel Kostbarkeiten du vernichtet hast.*

1) Um 320 n. Chr., Strack, Einl. [4] S. 108. 2) Um 350 n. Chr., Strack, Einl. [4] S. 109. 3) Um 130 n. Chr., Strack, Einl. S. 89. 4) Hebr. d[e]jotreton, griech. διάτρητον. 5) D. h.: daß du mir nichts ersetzen kannst.

So zeigte er (d. h. Gott) ihnen, wie viel Geschlechter [1]) *sie vernichtet hatten.*

Dieser Text ist dem Midrasch rabba zur Genesis entnommen wie oben Nr. 2. Interessant ist die Art, wie das Gleichnis hier doppelt auf Autoren zurückgeführt wird. Zwei Amoräer führen es auf zwei verschiedene Tannaiten zurück. Rabbi Akiba hat offenbar das Gleichnis von Johanan ben Zakk'ai, der der eigentliche Autor zu sein scheint. Das rabbinische Gleichnis steht hier, wie so oft, im Dienst der Bibelerklärung. Voraussetzung für die Art, wie das Gleichnis die Stelle 1. Mose 3_7 erklärt, ist, daß auch hier diese Stelle ohne Rücksicht auf ihren grammatischen Zusammenhang ausgelegt wird. Wir haben hier wieder ein richtiges Gleichnis mit kurzer Einführungsformel und der bekannten Inkonzinnität vor uns. Metaphern liegen diesem Gleichnis nicht zugrunde. Dennoch zeigt es allegorisierende Beziehungen. Auch hier mag der heutige Leser das Experiment machen, den Grundgedanken dieses Gleichnisses in unserer heutigen, deutschen Manier zu formulieren und dann den Unterschied zwischen deutscher und jüdischer Art, sich auszudrücken, studieren.

9 a.

Schwur beim Hunde. Kriegführen des Königs. Rabban Gamli'el II, um 90—130 n. Chr.

M^{e}chilta, Par. Jethro, Par. 6; ed. Friedmann, S. 68^a; Winter-Wünsche, S. 212; Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, S. 15 ff.:

Es fragte ein Philosoph [2]) *den Rabban Gamli'el* [3]) *: es steht in eurem Gesetz geschrieben* [4]) *(5. M. 4, 24): „denn Jahwe, dein Gott, [usw.] (ist) ein eifriger Gott". Ist denn etwa (doch noch) Kraft im Götzendienst, sich gegen ihn zu ereifern (d. h. daß man sich gegen ihn ereifern müßte)? Der Starke* [5]) *ereifert sich gegen den Starken, der Weise ereifert sich gegen den Weisen, der Reiche ereifert sich gegen den Reichen* [6]), *aber ist (denn) Kraft im Götzendienst, sich*

1) D. h. Generationen. 2) Hebr. p^{e}losophos, griech. φιλόσοφος. 3) Um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl.^{4} 86 f. 4) Vgl. Joh. 8_{17}, 10_{34}. 5) Mt. 12_{29}. 6) 1. Cor. 1_{26}.

gegen ihn zu ereifern? Da sagte er zu ihm: wenn ein Mensch seinen Hund [1]) *mit dem Namen seines Vaters ruft und, wenn er ein Gelübde tut, gelobt beim Leben* [2]) *dieses Hundes* [3]) *: gegen wen ereifert sich der Vater: gegen den Sohn oder gegen den Hund?* [4])

Da sagte er (d. h. der Philosoph) zu ihm: ein Teil von ihm (d. h. dem Götzendienst) hat (doch noch) Nutzen. Da sagte er zu ihm: was hast du gesehen? [5]) *Er sagte zu ihm: siehe, daß ein Brand fiel in die und die Stadt* [*und sie wurde verbrannt*] *ausgenommen das Haus des Götzendienstes* [6]), *das ihnen (war, d. h. gehörte). (Ist's) nicht (so), daß er (d. h. der Götzendienst, resp. der Götze) sich selbst beigestanden hat? Da sagte er zu ihm:*

Ich will dir ein Gleichnis bilden:

Wem gleicht die Sache?

Einem König von Fleisch und Blut [7]), *der auszieht zum Kriege. Mit wem führt er Krieg: mit den Lebenden oder mit den Toten?*

Da sagte er zu ihm: mit den Lebenden.

Da sagte er (d. h. der Philosoph) zu ihm: da ja (nach deiner Meinung) kein Teil von ihm (d. h. dem Götzen) Nutzen hat: warum vernichtet er ihn nicht? Da sagte er zu ihm: dient ihr etwa (nur) einem Ding? Siehe, ihr dienet der Sonne und dem Monde und den Sternen und den Tierkreisbildern, den Bergen und den Hügeln, den Bächen und den Tälern und sogar dem Menschen. Soll er seine Welt vernichten wegen der Toren? „Hinwegraffen, hinwegraffen will ich alles" usw., „hinwegraffen Mensch und Vieh" usw. „und ich will ausrotten den Menschen von der Oberfläche der Erde" (Zeph. 1 $_2$ f.) [8]).

Sehr lehrreich ist es, folgende Parallelstelle aus dem babylonischen Talmud zu vergleichen:

---

1) Lc. 7 $_{40-43}$, Mc. 7 $_{27}$, Mt. 15 $_{26}$. 2) Vgl. Mt. 5 $_{36}$. 3) Vgl. den Schwur der Griechen: „beim Hunde". 4) Antwort: gegen den Sohn. Der Eifer Gottes ist also nach G. nicht gegen den Götzen, sondern gegen den Götzendiener gerichtet. Aus dem Eifer gegen die Götzendiener kann man aber nichts für die Kraft des Götzen schließen. 5) D. h.: wie kommst du darauf? 6) Für: „Götzendienst" kann man hier überall „Götze" setzen. Das hebräische Wort bedeutet beides. 7) Mt. 22 $_2$; 16 $_{17}$, Gal. 1 $_{16}$. 8) Den Menschen soll also die Vernichtung treffen, nicht die Gegenstände heidnischer Anbetung.

9 b.

b. Aboda zara 54[b] 55[a]; Goldschmidt VII, S. 989 f.:

Es fragte ein Philosoph den Rabban Gamli'el: es steht geschrieben in eurem Gesetz (5. Mose 4 24): „denn Jahve, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer, ein eifriger Gott". (Vorher geht: „seid auf eurer Hut, daß ihr .... euch nicht ein Schnitzbild in der Gestalt von irgend etwas anfertigt, was dir Jahve, dein Gott, verboten hat.") Warum ereifert er sich gegen die, die es (d. h. das Götzenbild) verehren und ereifert sich nicht gegen es (d. h. das Götzenbild, resp. den Götzen)?

Da sagte er zu ihm:

Ich will dir ein Gleichnis bilden.

Wem gleicht die Sache?

Einem König von Fleisch und Blut, der einen Sohn hatte und jener Sohn zog sich einen Hund groß und belegte ihn mit einem Namen entsprechend dem Namen seines Vaters, und wenn er schwor, sagte er: beim Leben des Hundes, meines Vaters. Als (das) der König hörte: über wen zürnte er: zürnte er über den Sohn oder zürnte er über den Hund? Da sagte er (d. h. der Philosoph) über den Sohn zürnte er. —

Da sagte er (d. h. der Philosoph) zu ihm: Hund nennst du ihn (d. h. den Götzen), und ist nicht (doch) in ihm (etwas) Wesentliches? (d. h. ist nicht doch etwas dran am Götzendienst?) Da sagte er zu ihm: und was siehst du? (d. h. was hast du dabei im Auge?) Da sagte er zu ihm: einmal fiel ein Brand in unsere Stadt und es wurde die ganze Stadt in ihrer Gesamtheit verbrannt, aber jenes Haus des Götzen wurde nicht verbrannt.

Da sagte er zu ihm:

Ich will dir ein Gleichnis bilden.

Wem gleicht die Sache?

Einem König von Fleisch und Blut, gegen den eine Stadt (oder: Provinz) sündigte. Wenn er (nun) Krieg führt, führt er (dann Krieg) mit den Lebenden oder führt er (Krieg) mit den Toten? Da sagte er: mit den Lebenden führt er (Krieg). —

Da sagte er (d. h. der Philosoph) zu ihm: Hund nennst du ihn (d. h. den Götzen), einen Toten nennst du ihn. Wenn (das wirklich) so (ist), so möge er doch ihn vernichten (weg) aus der Welt. Da sagte er zu ihm: wenn sie ein Ding anbeteten, das die Welt nicht bedarf, siehe, so

würde er ihn (d. h. den Götzen) vertilgen. Siehe, sie beten (aber) an die Sonne und den Mond, die Sterne und die Tierkreisbilder, die Bäche und die Thäler. Soll er seine Welt vernichten wegen der Toren? Und in Uebereinstimmung hiermit sagt er (Zeph. 1 2): „Hinwegraffen, hinwegraffen will ich alles von der Oberfläche der Erde, ist der Spruch Jahves; ich will hinwegraffen Mensch und Vieh, ich will hinwegraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres und die Aergernisse samt den Gottlosen [usw.]." Und soll er sie etwa, weil die Bösen durch sie straucheln, vernichten (weg) aus der Welt? Beten sie nicht (auch) den Menschen an? (daher heißt es Zeph. 1 3:) „und ich will vernichten den Menschen weg von der Oberfläche der Erde".

In diesen Texten 9[a] und 9[b] haben wir ein Beispiel dafür, daß im babylonischen Talmud gelegentlich Texte vorliegen, die wir auch in alten tannaitischen Sammlungen, z. B. wie hier in der M[e]chilta, haben, ja der Text des babylonischen Talmud ist hier klarer und besser als der Text der M[e]chilta. Uns interessiert hier besonders die Form, in der die Gleichnisse in beiden Paralleltexten auftreten. Das erste Gleichnis hat in 9[b] die bekannte Kunstform des Gleichnisses mit voller Einführungsformel, in 9[a] dagegen tritt es als Erzählung, als angenommener Fall auf. Beide Male schließt das Gleichnis, resp. die Bildrede, mit einer Frage an den Hörer. Beide Male wird in der bei den Juden üblichen breviloquenten Weise nicht voll die Deutung ausgesprochen, sondern es dem Leser resp. Hörer überlassen, die Konsequenz zu ziehen: also hat Gott ganz recht, wenn er sich gegen die Götzendiener ereifert und nicht gegen die Götzen. Das Gleichnis hat hier seinen Ort in einer Streitrede. Zu vergleichen ist Lc. 7_{40} ff., wo Jesus in einem ganz ähnlichen Fall ein Gleichnis anwendet, und zwar in der erzählenden Form, also 9[a] ähnlich, und auch mit einer Frage am Schluß, die dann derjenige, dem das Gleichnis gesagt wird, selbst entscheidet. Wenn in 9[a] und 9[b] der Götze als ‚Hund' bezeichnet wird, so ist dazu zu vergleichen Mc. 7_{27} und Mt. 15_{26}, wo die Heiden als „Hunde" bezeichnet sind. Daß zwischen einem Philosophen und Rabban Gamli'el solche Gespräche stattgefunden

haben, ist m. E. nicht zu bezweifeln, also auch nicht die Echtheit dieser Gleichnisse des Rabban Gamli'el II.

10.

Erlaß einer Geldschuld.

Rabban Gamli'el II. R. Jose der Priester. R. 'Akib'a, um 90—130 n. Chr.

b. Rosch ha schana fol. 17[b]; Goldschmidt III, S. 336 f.:

Komm, höre: es fragte Valeria, die Proselytin [1]*, den Rabban Gamli'el* [2]*:*

es steht geschrieben in eurem Gesetz (5. M. 10 17): „der nicht erhebt das Antlitz" und es steht geschrieben (4. M. 6 26): „es erhebe Jahve sein Antlitz zu dir."

Da schloß sich an sie an Rabbi Jose der Priester [3]*. Er sagte zu ihr:*

Ich will dir ein Gleichnis bilden:

Wem gleicht die Sache?

Einem Menschen, der seinem Nächsten eine Mine leiht und er bestimmt ihm eine Zeit (zur Zurückzahlung) in Gegenwart des Königs. Und er schwur ihm beim Leben des Königs. Es kam heran die Zeit, aber er bezahlte ihn nicht. Da kam er, um den König zu besänftigen. Und er (d. h. der König) sagte zu ihm: meine Beleidigung [4] *sei dir verziehen. Geh und besänftige deinen Nächsten.*

(So) auch hier: hier (d. h. an der einen Stelle) betrifft es die Uebertretungen zwischen dem Menschen und Gott (wörtl.: dem Ort), hier (d. h. an der anderen Stelle) betrifft es die Uebertretungen zwischen dem Menschen und seinem Nächsten. — Bis daß kam Rabbi 'Akib'a und lehrte: hier (ist die Rede von der Zeit) vor dem Urteil [5]*, hier (d. h. an der anderen Stelle, von der Zeit) nach dem Urteil. Hier (handelt der Vers) gleichfalls von dem Einzelnen* [6]*.*

Dieser tannaitische, hebräische Text aus dem Babli (d. h. dem babylonischen Talmud) zeigt wiederum das Gleichnis in

1) Nicht näher bekannt. 2) Rabban Gamli'el II, um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 86 f. 3) Um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 88. 4) D. h.: die Beleidigung gegen mich. 5) Urteil Gottes über den Menschen. 6) D. h. beide Stellen handeln nicht von verschiedenen, sondern von ein und derselben Person.

einer anschaulich hervortretenden, bestimmten Situation. Daß Proselyten und Proselytinnen den Rabbinen spitzfindige Fragen vorlegten, ist sicher vorgekommen. Widersprüche zweier Schriftstellen aufzulösen, war eine bei den Rabbinen sehr beliebte Tätigkeit. Natürlich galt bei ihnen von vornherein der Satz, daß sich die Bibel nicht widersprechen dürfe. Bezeichnend für die Art, wie die Rabbinen das A.T. behandeln, ist auch hier wieder die rein äußerliche Fassung des Sinnes der beiden Stellen, wenigstens nach der Erklärung, die hier R. Jose gibt. 5. M. 10_{17} ist eigentlich zu übersetzen: „der keine Parteilichkeit kennt". Das widerspricht natürlich nicht im geringsten der Stelle aus 4. M. 6_{26}, d. h. aus dem aharonitischen Segen, wo es heißt: „er erhebe sein Angesicht zu dir", also die Güte und Liebe Gottes gemeint ist. Die Unterscheidung zwischen Sünden des Menschen gegen Gott und Sünden des Menschen gegen andere Menschen ist den Rabbinen geläufig, vgl. z. B. Joma VIII, 9. R. Jose versteht wohl die beiden Stellen so, daß an der einen von der Vergebung seitens Gottes die Rede ist, an der andern davon, daß Gott nicht vergibt. Außerdem bezieht er nun diesen Unterschied auf den Unterschied der beiden genannten Arten von Sünde, von denen die eine Art von Gott am Versöhnungstag vergeben wird, die andere aber, die Sünde der Menschen unter einander, nur dann, wenn der Mensch seinen Mitmenschen mit sich versöhnt. (Vgl. Joma a. a. O.) Rabbi Akiba führt hier die zur Lösung von Widersprüchen bei den Rabbinen auch sonst sehr geläufige Beziehung der beiden Stellen auf zeitliche Unterschiede ein; Gott ist vor dem Urteil ungnädig, nach dem Urteil wieder gnädig. Das Gleichnis hat hier die volle Einführungsformel und die strenge, uns geläufige, durch die Inkonzinnität charakterisierte Form. Auch hier haben wir die Metapher Gott = König. Bei dem Gedanken des Gleichnisses in Nr. 10 fühlt man sich an Jesu Gleichnis vom Schalksknecht Mt. 18_{21} ff. erinnert. Sowohl in dem rabbinischen Gleichnis als in dem Gleichnis Jesu handelt es sich um Erlaß einer Geldschuld. Beide Male wird die Geldschuld erlassen. Beide Male handelt es sich um einen König, der die Schuld vergibt, und zwar

ist beide Male König Metapher für Gott. Sowohl bei R. Jose als bei Jesus liegt ferner d e r Gedanke vor, daß Gott diejenigen Sünden, welche die Menschen unter einander betreffen, nur dann vergeben kann, wenn der Mensch seinem Mitmenschen gegenüber selber versöhnlich ist. Das Wertlegen auf das Vergeben der Menschen unter einander, ferner d e r Gedanke, daß diese Vergebung die Vorbedingung für Gottes Vergeben ist, ist also nicht Jesu originales Eigentum, sondern auch bei den Rabbinen seiner Zeit nachweisbar. Daß R. Jose diesen Gedanken zum ersten Mal geprägt habe, ist nicht wahrscheinlich. In der Mischna tritt er ja schon als geltende Regel auf. Trotzdem ist natürlich nicht zu behaupten, daß Jesu Gedanken gerade von der Mischna oder von diesem Gleichnis des R. Jose abhängig wären. Man sieht nur, daß ein Rabbine der neutestamentlichen Zeit Jesu Gedanken im Mt. 18_{21} ff. nicht als etwas völlig Neues und Exorbitantes empfunden hat. Dabei ist noch zu gunsten der Eigenart und Originalität Jesu folgendes festzustellen: 1. Jose denkt wahrscheinlich bei jenem Gleichnis und seiner Unterscheidung der beiden Arten von Sünde und bei deren Vergebung an den großen Versöhnungstag als Institut der Vergebung. Daran scheint Jesus nicht zu denken. Bei ihm scheint die Vergebung nicht durch das alttestamentliche Versöhnungsinstitut vermittelt gedacht zu sein. 2. Jesu Gleichnis will nicht eine exegetische, sondern eine religiöse und sittliche Frage lösen. 3. Jesu Gleichnis ist viel anschaulicher, plastischer, künstlerischer als das des R. Jose. 4. Bei Jesus handelt es sich um 2, und zwar zwei verschieden große, Geldposten, bei R. Jose um ein und dieselbe Schuld. 5. Bei Jesus wird erzählt, daß der König und die Mitknechte zwar, genau wie der König bei R. Jose, es als selbstverständlich ansehen, daß der, dem die Schuld vom König erlassen ist, nun sich mit seinem Nächsten auseinandersetzt, aber es wird bei R. Jose nicht gesagt, daß der „Mensch" den Zorn des Königs dadurch heraufbeschwört, daß er „seinen Nächsten nicht besänftigt". 6. Handelt es sich bei R. Jose nicht um einen „Knecht" wie bei Jesus. Das sind lauter Unterschiede, die beweisen, daß von einer Abhängigkeit Jesu von dem

Gleichnis des R. Jose, resp. von einer Abhängigkeit des Evangelisten von R. Jose, nicht die Rede sein kann. Wohl aber ist zu konstatieren, daß trotzdem eine nicht nur auf die Form des Gleichnisses, auf die gebräuchlichen Metaphern bezügliche jüdische Art der Ausdrucksweise Jesu hier nachweisbar ist, sondern auch eine Aehnlichkeit im Inhalt, im Gedanken. Das Große bei Jesus ist aber — und das wird sich uns immer wieder aufdrängen —, daß die Form seiner Gleichnisse vielfach durch die Plastik der Schilderung in etwas original ist und daß andererseits der Inhalt, der Sphäre schriftgelehrter Exegese entnommen, sich frei in der religiös-sittlichen Sphäre bewegt und daher reiner, kräftiger, von mehr Ewigkeitsgehalt erfüllt erscheint als der in jüdische Schriftgelehrsamkeit und jüdischen Kultus, jüdische Zeremonien eingebettete Inhalt vieler rabbinischer Gleichnisse. Daß Jesus von R. Jose abhängig ist, ist schon chronologisch ausgeschlossen. Bei dieser chronologischen Differenz allein aber kann man sich nicht beruhigen, um die Originalität Jesu festzustellen, wenn man nicht, wie das z. B. Erich Bischoff tut [1]), einen schweren methodischen Fehler machen will. Wenn Arthur Drews trotz der aufgewiesenen originalen Züge und Unterschiede Jesu von dem rabbinischen Gleichnis behaupten würde, damit sei die Echtheit von Mt. 18_{21} ff. durchaus nicht bewiesen, so hat er insofern recht, als sich hier urkundlich nichts beweisen läßt. Ich halte es nicht für überflüssig, daher hier noch einmal zu sagen, daß dies Verlangen unbillig, also unwissenschaftlich ist; denn mit diesem Verlangen müßte und könnte man sämtliche rabbinische Traditionen in Bausch und Bogen verdächtigen. Das kann aber nur jemand tun, der die Dinge nur sehr aus der Ferne kennt und sich prinzipiell auf die Skepsis verlegt.

Jülicher (II, S. 310) bemerkt in seiner Auslegung von Mt. 18 die Inkonzinnität des Anfanges des Gleichnisses, ohne dabei zu erkennen, daß diese Inkonzinnität Eigentümlichkeit der rabbinischen Gleichnisse ist. Er hat an diesem Gleichnis so gut wie nichts

1) In seiner Schrift: Jesus und die Rabbinen, 1905.

auszusetzen, obwohl auch hier die allegorisierenden Momente in den Metaphern „König" = Gott, „Knecht" = Mensch vorliegen, und obwohl sowohl der Zusammenhang dieses Gleichnisses als die Formulierung seines Sinnes in V. 35 mancherlei echt jüdische Unebenheiten aufweist.

Bei diesem Gleichnis bewegt sich Jülicher einmal ebenso frei wie Jesus, resp. wie Jesu Gleichnis, und wie die jüdische Denkweise auch sonst in solchen Fällen. Hätte nun Jülicher die kritischen Grundsätze, die er hier unbewußt befolgt, in seinem ganzen Buche bewußt angewandt, dann hätte er nimmermehr seine künstliche Theorie aufrecht erhalten können. Man beobachtet nämlich hier folgendes: in 18_{21-22} ist von dem häufigen Vergeben, dem Vergeben 70×7 mal, die Rede. Davon spricht, streng genommen, das Gleichnis nicht. Lc. hat denn auch 17_4 dies Wort Jesu ohne das Gleichnis. Dennoch urteilt Jülicher hier, — und es wird ihm jeder, der jüdische Denkweise kennt, nur zustimmen, — daß der Zusammenhang bei Mt. doch nicht so schlecht sei; denn jeder, der das Gleichnis hört, wird einen energischen Appell zum Vergeben daraus entnehmen, also auch zu dem häufigen Vergeben. Jülicher hätte nur hier hervorheben müssen, daß diese logische, resp. formelle Nachlässigkeit, die die Zwischengedanken unausgesprochen läßt und es dem Hörer auch vielfach überläßt, die Folgerungen bis zu Ende zu denken, echt jüdisch [1]) ist, und hätte diese Erkenntnis auch sonst anwenden sollen, wo er die Evangelien nach streng griechischer Logik zurechtschneidet. Jesus hätte ja doch nach V. 35 eigentlich noch sagen müssen: „jeder, der seinem Bruder von Herzen vergibt, und zwar stets, immer wenn jemand an ihm gesündigt hat, der ist natürlich bereit, 70×7 mal und noch öfter zu vergeben, der ist immer dazu bereit." Und noch eine zweite formelle Unebenheit echt jüdischer Art findet sich in dem Gleichnis: in V. 21. 22 ist von reichlichem Vergeben seitens der Menschen andern Menschen

1) Bugge sagt a. a. O. S. 261 richtig: „Wir müssen noch dazu bedenken, daß die Juden mit solchen indirekten Schlußfolgerungen in ihren Auslegungen sehr vertraut waren."

gegenüber die Rede. Das Gleichnis beginnt aber mit reichlichem Vergeben seitens Gottes, auf dessen Verhalten, wie man denken sollte, es doch hier gar nicht ankommt. Man sollte ein Gleichnis erwarten, das schildert, wie ein Mensch durch einen andern immer wieder geärgert und gereizt und beleidigt wird, und wie er trotzdem die Geduld nicht verliert und immer wieder vergibt. Statt dessen schildert das Gleichnis einen Menschen, der gerade das nicht tut, was man erwarten sollte, und führt auch noch die Vergebung seitens Gottes ein. Alles das sind lauter Verschiebungen des streng logischen Gedankengefüges, lauter Lockerungen und Freiheiten, die aber echt jüdisch sind. Dasselbe ergibt sich, wenn man folgendes bedenkt: Jesus sagt nicht: „so müßt auch ihr stets vergeben, wie Gott geneigt ist, die größte Schuld zu vergeben", sondern: wenn ihr nicht vergebt, so bestraft euch Gott und vergibt euch auch nicht. Der Gedanke ist also negativ gewandt und will das Positive eindrücklich machen durch die Schrecken des Negativen. Auch das ist nicht formell exakt, aber echt jüdisch und, trotz aller Verschiebungen, wie Jülicher empfunden hat, durchaus nicht unlogisch. Unlogisch ist die jüdische Art nicht, aber in der Form nicht ängstlich korrekt, sondern orientalisch lebhaft und volkstümlich sich frei bewegend, wie das bei allen denen das Natürliche ist, die nicht durch mathematische oder griechisch-römische Schulung der Ausdrucksweise hindurchgegangen sind.

11.

Einzug des Königs in der Provinz.

Rabbi 'Eli'ezer, um 90—130 n. Chr.

Mᵉchilta, Par. Wajᵉhi bᵉschallaḥ, Par. 3; ed. Friedmann, S. 37ᵃ, Winter-Wünsche, S. 122; Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, S. 18:

„Das ist mein Gott, und ich will ihn preisen." (2. Mose 15₂). Rabbi 'Eli'ezer[1] *sagt:*

1) Ben Hyrḳanos, um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl.⁴ S. 87.

woher [1]) *sagst du, daß eine Magd am Meer gesehen hat, was nicht gesehen hat Ezechiel und alle übrigen Propheten? (Antwort:) es ist nämlich gesagt (Hos. 12 $_{11}$): „Und durch die Hand des Propheten erscheine ich in Aehnlichkeit (d. h. in einer mir nur ähnlichen Gestalt).“ Und es steht geschrieben (Ezech. 1 $_{1}$): „Es öffneten sich die Himmel und ich sah Erscheinungen Gottes“* [2]).

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König von Fleisch und Blut, der in die Provinz kam, und bei ihm (war) ein Kranz, der ihn umgab (d. h. sein Gefolge), und Helden zu seiner Rechten und zu seiner Linken und Heere vor ihm und hinter ihm. Alle fragen: wer ist denn (unter allen diesen) der König? weil er Fleisch und Blut (ist) wie sie [3]).

Aber: als sich offenbarte der Heilige — gepriesen sei er — am Meer, da hatte nicht einer von ihnen [*nötig*] *zu fragen: wer ist denn der König?* [*vielmehr*] *als sie ihn sahen, erkannten sie ihn und sie alle huben an und sagten: „Das ist mein Gott“.*

Dieser Text ist, wie der Text 9[a], der M[e]chilta, einem tannaitischen Midrasch zum 2. Buch Mose, entnommen. Die M[e]chilta stammt aus der Schule des um 130 n. Chr. lebenden Rabbi Jischm'a'el (Strack, Einl.[4], S. 88 f.). Auch hier wieder steht das Gleichnis im Dienst der Exegese. Die „Königsgleichnisse“ nehmen ihr Anschauungsmaterial natürlich aus dem Leben der römischen Kaiserzeit. Das Gleichnis verdeutlicht eine Bibelstelle aus dem Gegensatz heraus. Derartige Gleichnisse, bei denen dann die Anwendung nicht mit „so“, sondern mit „so — nicht“ oder „aber“ beginnt, sind auch sehr häufig.

12.

Der Löwe und das Rebhuhn.

R. J[e]hoschu'a ben Hananja, um 90—130 n. Chr.

Gen. r. Par. 64, zu 1. M. 26 $_{28}$; Wünsche S. 307 f.:

„Und sie sagten: gesehen, gesehen haben wir“ (1. M. 26 $_{28}$. Besser deutsch: „wir haben genau gesehen“).

1) D. h. von welcher Schriftstelle aus. 2) Also: die Propheten sahen Gott nur in ihm ähnlichen Gestalten, nicht so, wie er ist. 3) D. h.: diese Frage ist verständlich, weil der König als ein Mensch unter den andern nicht leicht herauszufinden war.

Wir haben gesehen deine Werke und das Werk deiner Väter [1]). *„Und wir sagten: „es sei doch ein Vertrag" (1. M. 26 28), „wahrlich du tust nicht an uns" (Böses; 1. M. 26 29) usw. (v. 29 Ende lautet: „und wie wir dir getan haben nur Gutes") „nur" (bedeutet:) Verminderung* [2]) *(d. h.:) daß sie nicht an ihm getan haben vollständig Gutes.*

In den Tagen des Rabbi J'hoschu'a ben Ḥananjah [3]) *ordnete das böse Königtum* [4]) *an, daß gebaut werde das Haus des Heiligtums. Es setzten Pappus und Julianus Wechsler* [5]) *von Akko bis Antiochia ein und sie lieferten den Heraufziehenden der Exulantenschaft Silber und Gold und alles, was sie bedurften.*

Da [6]) *gingen weg diese* [7]) *Kutäer* [8]) *und sagten: es sei kund dem Könige (wörtl.: ihm, dem Könige), daß diese aufrührerische Stadt aufgebaut werden soll und die Mauern vollendet werden. Steuer, Abgabe und Wegegeld werden sie nicht geben. [„Steuer": das ist die Art und Weise des Landes* [9]). *„Abgabe" das ist Gewerbesteuer* [10]) *„und Wegegeld": (das ist) Vorspanndienst* [11])]. *Und er sagte zu ihnen: was sollen wir tun und ich habe (es ja doch selber) angeordnet?! Da sagten sie zu ihm: sende hin und sage zu ihnen, entweder sollen sie es verändern weg von seinem Ort oder sie sollen zu ihm hinzufügen 5 Ellen oder sie sollen verringern von ihm weg 5 Ellen. Von selbst werden sie ihre Ansicht ändern. Und es waren die Gemeinden (der Juden) „versammelt"* [12]) *in diesem Tale des Hauses Rimmon. Als das Schreiben ‚ankam', begannen sie zu weinen. Sie wollten sich empören gegen das Königtum. Sie sagten: es gehe hinein irgend ein Weiser (wörtl.: ein jemand [bar nasch] Weiser) und beruhige die Gemeinde. Da sagten sie: es gehe hinein Rabbi J'hoschu'a ben Hananj'a; denn er (ist) Lehrer* [13]) *des Gesetzes. Er ging hinein und trug vor:*

Ein Löwe hatte Raub geraubt und es blieb stecken ein Knochen

---

1) Die Rabbinen deuten jedes Wort des heiligen Textes aus, so auch hier den Inf. absolutus. 2) Das ist natürlich grammatisch nicht richtig. 3) Um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 87 f. 4) D. h. Rom. 5) Hebr. hier zu lesen: ṭ'raphēsiṭin, d. h. τραπεζῖται. 6) Von hier an in der Hauptsache aramäisch. 7) D. h. die hier in Betracht kommenden. 8) Samaritaner. 9) D. h. die Steuer, die jeder geben muß. 10) Hebr. k'risargiron, griech. χρυσάγρυρον. 11) Hebr. 'angaranṭiga, griech. ἀγγαρευτικά. 12) Zu lesen ist: m'ṣamm'ṭin. 13) Aram. 'iskolastik'a, griech. σχολαστικός.

in seinem Schlund. Er sagte: jeder, der kommt (und) ihn herauszieht, ich werde ihm geben seinen Lohn. Da kam dieses ägyptische Rebhuhn, dessen Schnabel lang (ist), (und) steckte seinen Schnabel hinein und zog ihn (d. h. den Knochen) heraus. Es sagte (dann) zu ihm: gib mir meinen Lohn. Da sagte er zu ihm: geh, spotte und sage, daß du hineingegangen bist in den Rachen des Löwen unversehrt und herausgekommen bist unversehrt.

So ist es genug für uns, daß wir hineingegangen sind in diese Nation in Frieden und herausgehen in Frieden.

Dieser Text ist sprachlich deswegen interessant, weil er z. T. hebräisch, z. T. aramäisch ist. Er ist in unseren Zusammenhang hier wegen der vorkommenden Fabel aufgenommen. Der Text zeigt, daß auch antike Fabelstoffe unter den Rabbinen verbreitet waren. Vgl. im N.T. Mt. 7_{15}.

An griechischen Worten kommen vor: τραπεζῖται, χρυσάργυρον, ἀγγαρευτικά, σχολαστικός.

13.

Säen und nicht ernten. Gebären und begraben. R. J^{e}hoschu'a, um 90—130 n. Chr.

Tos. Ohal. 16; Zuckerm. S. 614:

Rabbi J^{e}hoschu'a[1]) *sagt:*

Wer wiederholt (d. h. das Gesetz studiert) und müht sich nicht ab (mit der Erfüllung des Gesetzes), (der ist) wie ein Mann, der sät und nicht erntet.

Und wer Gesetz lernt und vergißt, gleicht einer Frau, die gebiert und begräbt.

Dieser kleine, der Tosephta, einem Parallelkodex zur Mischna, entnommene Text bietet einige kurze Vergleiche desselben J^{e}hoschu'a, von dem der Text Nr. 12 redet. J^{e}hoschu'a verlangt nicht bloß das theoretische Gesetzesstudium, sondern auch das sich Abmühen mit der Erfüllung des Gesetzes, nicht bloß das Lernen, sondern auch das Behalten des Gesetzes. Wenn Jesus Mt. 23_{4} die Pharisäer tadelt, weil sie es an der praktischen Gesetzeserfüllung

1) Um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 87 f.

fehlen lassen, so gilt das nicht von allen Pharisäern. Der Talmud zeigt allerdings [1]), daß Jesu Urteil über die Pharisäer nicht unbegründet war, andererseits aber zeigt er auch, daß die Pharisäer in ihren bedeutenden und ernsten Vertretern das Verdikt der Heuchelei und des Hochmuts nicht verdienen. Wir haben in dem obigen Text kurze Vergleiche, nicht Gleichnisse mit der ausgeprägten, bekannten Kunstform, die uns sonst entgegentritt.

14.

Zweige und Wurzeln des Baumes.

'El'azar ben 'Azarjah, 90—130 n. Chr.

Aboth III_{18}:

Rabbi 'El'azar ben 'Azarjah [2]) pflegte zu sagen: Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem ist er gleich?

Einem Baume, dessen Zweige viele und dessen Wurzeln wenige sind, und der Wind kommt und reißt ihn heraus und wendet ihn um auf sein Antlitz;

denn es ist gesagt (Jer. 17_6):

„Und er wird sein wie ein Strauch in der Steppe, und er wird nicht sehen, daß Gutes kommt;

Und er wird wohnen in dürren Gegenden, in der Wüste, einem Lande, salzig und unbewohnbar."

Aber: jeder, dessen Taten mehr sind als seine Weisheit, wem ist er gleich?

Einem Baume, dessen Zweige wenige und dessen Wurzeln viele sind, so daß auch wenn alle Winde, die in der Welt (sind), kommen und wehen gegen ihn, sie ihn nicht wegrücken (d. h. man ihn nicht wegrücken kann) von seinem Ort;

denn es ist gesagt (Jer. 17_8):

„Und er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an (Bächen von) Wasser und (der) an einem Strom ausstreckt seine Wurzeln;

Und (der) nicht sieht, daß (oder: sich nicht fürchtet, wenn)

1) Vgl. das Wörterbuch „Religion in Geschichte und Gegenwart", Art. Pharisäer und Sadduzäer. 2) Um 90—130 n. Chr., Strack, Einl. [4] S. 88.

Hitze kommt, und es ist grün sein Blatt;
Und im Jahr der Dürre ist er nicht bekümmert, und er hört nicht auf, Früchte zu tragen."

Dieser Text findet sich in dem zur Mischna (abgeschlossen um 200 n. Chr.) gehörenden Traktat „Sprüche der Väter", der eine Spruchsammlung darstellt und viel für den Vergleich mit dem N.T. wichtiges Material enthält. Bei dem obigen Text liegt der Gedanke an die Schlußgleichnisse der Bergpredigt nahe.

Jesus redet in den Schlußgleichnissen der Bergpredigt von „seinen Worten", während Rabbi 'El'azar von der „Weisheit", der religiösen Gelehrsamkeit, offenbar der Kenntnis des „Gesetzes", von dem er kurz vorher spricht, redet. Auch handelt es sich in dem Gleichnispaar Jesu um einen Mann, der ein Haus baut, hier aber um einen Baum und dessen Blätter und Wurzeln. Ferner fehlt bei Jesus die Beziehung zu bestimmten Schriftstellen, die bei 'El'azar vorhanden ist. Andererseits ist aber unverkennbar, daß Jesu Art, sich auszudrücken und zu lehren, der jüdischen Art des Ausdrucks und Lehrens, die 'El'azars Worte zeigen, sehr ähnlich ist: hier wie dort haben wir ein Gleichnispaar. Die Juden neigen zu solcher Parallelisierung, die auch bei Jesus öfter wiederkehrt, also ein Beweis seiner jüdischen Redeweise ist. Hier wie dort haben wir die anschauliche Schilderung eines Vorganges derart, daß dieser Vorgang in einzelne Teilvorgänge zerlegt wird. Wir würden uns abstrakter und komprimierter ausdrücken, auch das tertium comparationis ausdrücklich hervorheben, was weder Jesus noch 'El'azar in echt jüdischer Manier tun. Wir würden an Jesu Stelle etwa gesagt haben: Wer meine Worte nicht bloß anhört, sondern danach tut, dessen Leben hat einen festen Halt, der ist klug wie ein Mann, der haltbar baut, so daß Sturm und Wetter seinem Hause nichts anhaben kann. An des 'El'azar Stelle würden wir etwa gesagt haben: wer mehr in der Theorie als in der Praxis in religiösen und sittlichen Dingen lebt, der hat keinen festen Halt, er gleicht einem Baume, der mehr Blätter als Wurzeln hat, also nicht feststeht, wenn die Sturmwinde seine Blätter schütteln und an ihm rütteln. Der jüdischen Psychologie entspricht

es, wenn sowohl Jesus als 'El'azar sich nicht so ausdrücken und das tertium comparationis nicht ausdrücklich nennen, sondern es aus der Schilderung des Vorganges den Hörer resp. Leser ergänzen lassen. Daß Jesus von dem Ausspruch des 'El'azar abhängig ist, ist schon deswegen ausgeschlossen, weil 'El'azar erst der Zeit um 100 n. Chr. angehört. Es wäre jedoch nun ganz verkehrt, wollte man deswegen in den Fehler von Erich Bischoff verfallen und meinen, mit der Konstatierung dieser Tatsache sei die Originalität Jesu nach jeder Richtung hin sichergestellt. 'El'azar ist sicher seinerseits von Jesus ebenfalls unabhängig, und doch tragen beide Männer als Juden jener Anfangsjahrhunderte der christlichen Zeitrechnung deutlich ähnliche Züge in ihrer psychologischen Eigenart und Ausdrucksweise zur Schau.

15.

Gelübde beim Leben einer Tochter, eines Sohnes. Errettung vor dem Wolf, vor dem Löwen.

R. 'El'azar ben 'Azarjah, 90—130 n. Chr. R. Schim'on ben Joh'ai, 130—160 n. Chr.

M^{e}chilta, Par. Bo., Par. 16; ed. Friedmann, S. 18^{b}/19^{a}, Winter-Wünsche, S. 56 f.; Fiebig, Altjüd. Gleichnisse, S. 20 f.:

Einst feierten Jünger in Jabne Sabbat, aber es feierte nicht dort Sabbat Rabbi J^{e}hoschu'a [1]*). Und als seine Jünger zu ihm kamen, sagte er zu ihnen: welche neue Gesetzesauslegung (wörtl.: Neuigkeit an Dingen, oder: an Worten) wurde euch in Jabne? Da sagten sie zu ihm: dir nach, Rabbi* [2]*). Da sagte er zu ihnen: und wer feierte den Sabbat dort? Da sagten sie zu ihm: Rabbi 'El'azar ben 'Azarjah* [3]*). Da sagte er zu ihnen: ist es möglich, daß Rabbi 'El'azar ben 'Azarjah dort den Sabbat feierte und euch keine neue Gesetzesauslegung gesagt hat? (wörtl.: und nicht neu gemacht hat für euch ein Wort). Da sagten sie zu ihm: diese Regel trug er vor: „ihr stehet heute, ihr alle,*

1) Um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 87 f. 2) D. h. wohl: wir wollen nur deine Lehren befolgen, nicht die eines anderen. 3) Um 90—130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 88.

[usw.], eure kleinen Kinder, eure Frauen" (5. Mose 29 $_9$). Wissen denn die kleinen Kinder zu unterscheiden zwischen gut und böse? (das ist also nicht um der Kinder willen gesagt) vielmehr um Lohn zu geben denen, die sie bringen, um (also) zu mehren den Lohn derer, die seinen (d. h. Gottes) Willen tun, um zu erfüllen (wörtl.: aufzurichten), was gesagt ist (Jes. 42 $_{21}$): „Jahve hat Wohlgefallen um seiner Gerechtigkeit willen" usw. „er hat groß gemacht das Gesetz [1]*), er hat es herrlich gemacht". Da sagte er zu ihnen: welche neue Sache (d. h. neue Gesetzesauslegung) ist vorzüglicher als diese? Siehe, ich bin gegen 70 Jahre alt, und ich habe diese Sache nicht erlangt außer heute. Heil dir, Abraham, unser Vater, daß 'El'azar ben A'zarjah aus deinen Lenden hervorgegangen ist! D a s Geschlecht ist nicht verwaist, in dessen Mitte Rabbi 'El'azar ben 'Azarjah wohnt. — Da sagten sie zu ihm: Rabbi, noch diese Regel hat er vorgetragen: „Darum, siehe, Tage kommen, ist der Spruch Jahves, da wird man nicht mehr sagen: so wahr Jahve lebt" usw. (Jer. 16 $_{14}$. Schluß des Verses: „der die Kinder Israel heraufgeführt hat aus dem Lande Aegypten").*

Wem gleicht die Sache?

Einem, der sich sehnte nach Kindern. Und es wurde ihm eine Tochter geboren. Da gelobte er bei ihrem Leben. Wiederum wurde ihm ein Sohn geboren. Da ließ er die Tochter und gelobte bei dem Leben des Sohnes.

Rabbi Schim'on ben Joḥ'ai [2]*) sagt:*

Wem gleicht die Sache?

Einem, der einherging auf dem Wege. Und es traf ihn ein Wolf. Er wurde gerettet und pflegte (nun) zu erzählen die Geschichte mit dem Wolf. Da traf ihn ein Löwe und er wurde vor ihm gerettet. Da ließ er die Geschichte mit dem Wolf und pflegte die Geschichte mit dem Löwen zu erzählen.

Dieser, der M^{e}chilta entnommene Text bietet zwei kurze Gleichnisse, beide versehen mit einer kurzen Einführungsformel, beide in der stereotypen Form. Auch hier wieder dienen die Gleichnisse zur Veranschaulichung einer Bibelstelle. Interessant ist, daß wir hier beobachten können, wie die Rabbinen in ihrem Sabbat-

1) D. h. er hat im Gesetz sehr viele Gebote gegeben, die man erfüllen kann und soll. 2) Um 130—160 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 93.

vortrag Gleichnisse anzubringen pflegten, auch wie man begierig war auf neue Auslegungen. Man sieht an den Worten des R. 'El'azar, wie lebendig der Lohngedanke unter den Rabbinen war.

„Den Willen Gottes tun" (vgl. Mt. 7_{21}), „Abraham, unser Vater" (Lc. 3_{8}); „Heil dir", griech. μακάριος (vgl. z. B. Lc. 23_{29}), „das Geschlecht ist nicht verwaist" (Joh. 14_{18}): alle diese Ausdrücke erinnern an das N.T.

16 a.

Der lahme und der blinde Parkwächter.

R. Jischm'a'el, um 130 n. Chr.

Lev. r. Par. 4, zu Lev. Kap. 4_{2}; Wünsche, S. 27 f.:

„Sage zu den Kindern Israel folgendermaßen: wenn eine Seele sündigt" usw. (Lev. 4_{2}).

Es hat überliefert Rabbi Jischm'a'el [1]*:*

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König, der einen Park hatte und er hatte darin schöne Frühfrüchte. Und es setzte hinein der König Wächter: einen lahmen und einen blinden. Und er sagte zu ihnen: seid vorsichtig betreffs dieser schönen Frühfrüchte. Nach (einigen) Tagen sagte der Lahme zu dem Blinden: schöne Früchte sehe ich im Park. Da sagte zu ihm der Blinde: wohlan, wir wollen essen. Da sagte zu ihm der Lahme: kann ich denn gehen? Da sagte zu ihm der Blinde: kann ich denn sehen? Da ritt der Lahme auf dem Blinden und sie aßen die Frühfrüchte und gingen und setzten sich, ein jeder an seinen Ort. — Nach (einigen) Tagen ging der König hinein in jenen Park. Er sagte zu ihnen: wo (sind) sie, die schönen Frühfrüchte? Da sagte zu ihm der Blinde: mein Herr König, kann ich denn etwa sehen? Da sagte zu ihm der Lahme: mein Herr König, kann ich denn etwa gehen? Jener König, der klug war, was tat er ihnen? Er ließ reiten den Lahmen auf dem Blinden und sie begannen zu gehen. Da sagte er zu ihnen: so habt ihr (es) gemacht und habt gegessen die Frühfrüchte.

So sagt in (der) zukünft(igen Welt) der Heilige — gepriesen sei er — zur Seele: warum hast du vor mir gesündigt? Da sagt sie

1) Um 130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 88 f.

vor ihm: Herr der Welten, ich habe nicht gesündigt. Der Leib (ist) es, der gesündigt hat. Von der Stunde an, wo ich herausgegangen bin aus ihm, wie ein reiner Vogel, der fliegt in der Luft, (bin) ich. Was habe ich vor dir gesündigt? Er sagt zum Leibe: warum hast du vor mir gesündigt? Da sagte er vor ihm: Herr der Welten, ich habe nicht gesündigt. Die Seele (ist) es, die gesündigt hat. Seit der Zeit, wo sie herausgegangen ist aus mir, wie ein Stein, der auf den Boden geworfen ist, bin ich hingeworfen. Habe ich vielleicht gesündigt vor dir? Was tut ihnen der Heilige — gepriesen sei er —? Er bringt die Seele und wirft sie in den Leib und richtet sie beide zusammen; denn es ist gesagt (Ps. 50 $_4$): „Er ruft zum Himmel oben" usw. (Das bedeutet:) „er ruft zum Himmel oben": um zu bringen (d. h. herab zu bringen) die Seele „und zur Erde" (d. h.) um zu bringen den Leib, „zu richten mit ihm".

16 b.

b. Sanh. 91$^{a/b}$; Goldschmidt VII, S. 386 f.; Fiebig, Altjüd. Gleichn., S. 31 ff.:

Es hat gesagt Antoninos zu Rabbi:

Leib und Seele können sich dem Gericht entziehen. Auf welche Weise? Der Leib sagt: die Seele hat gesündigt; denn von dem Tage an, wo sie sich von mir getrennt hat, siehe, (bin) ich hingeworfen wie ein Stein in das Grab. Und die Seele sagt: der Leib hat gesündigt; denn von dem Tage an, wo ich mich von ihm getrennt habe, siehe, fliege ich in der Luft wie ein Vogel.

Da sagte er (d. h. Rabbi) zu ihm:

Ich will dir ein Gleichnis bilden.

Wem gleicht die Sache?

Einem König von Fleisch und Blut, der einen schönen Park hatte und er hatte darin schöne Frühfrüchte. Und er setzte hinein zwei Wächter: einen lahmen und einen blinden. Da sagte der Lahme zum Blinden: schöne Frühfrüchte sehe ich im Park. Komm und laß mich reiten und wir wollen sie holen, um sie zu essen. Da ritt der Lahme auf dem Blinden und sie holten sie und aßen sie. Nach (einigen) Tagen kam der Herr des Parkes. Er sagte zu ihnen: die schönen Frühfrüchte, wohin (sind) sie? Da sagte zu ihm der Lahme: habe ich denn etwa Füße, um mit ihnen zu gehen? Da sagte zu ihm der

Blinde: habe ich denn etwa Augen, um zu sehen? Was tat er (d. h. der Herr)? Er ließ reiten den Lahmen auf dem Blinden und richtete sie (dann) zusammen.

(So) auch der Heilige — gepriesen sei er — bringt die Seele und wirft sie in den Leib und richtet sie (dann) zusammen; denn es ist gesagt (Ps. 50 4): „Er ruft zum Himmel oben und zur Erde, um zu richten mit ihm": „er ruft zum Himmel oben": das (bedeutet) die Seele „und zur Erde, zu richten mit ihm": das (bedeutet) den Leib.

16 c.

Mechilta, Par. Wajehi beschallaḥ, Par. 2; Friedmann, S. 36b; Winter-Wünsche, S. 120; Fiebig, Altjüd. Gleichn., S. 31 f.:

Es fragte 'Antoninos unsern Rabbi, den Heiligen: In der Stunde, wo der Mensch stirbt und der Leib zugrunde geht: stellt ihn (da) der Heilige — gepriesen sei er — ins Gericht?

Da sagte er (d. h. Rabbi) zu ihm:

anstatt daß du mich fragst betreffs des Leibes, der unrein ist, frage mich betreffs der Seele, die rein ist.

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König von Fleisch und Blut, der einen schönen Park hatte usw.

Diese drei hebräisch verfaßten Texte sind Parallelen zu einander, deren Vergleich auch für das sogenannte synoptische Problem lehrreich ist. Der Text des Gleichnisses wird in 16b und 16c auf Rabbi Jehuda hannasi, den Redaktor der Mischna (um 200 n. Chr.), zurückgeführt, in 16a auf Rabbi Jischm'a'el (um 130 n. Chr.). Möglich ist, daß der Stoff noch älter ist als diese Rabbinen, auch als Rabbi Ismael, und daß das Gleichnis von dem Blinden und dem Lahmen, die durch ihr Zusammenwirken das erreichen, was jeder für sich nicht erreichen kann, auch in anderer Anwendung als auf das Verhältnis von Leib und Seele kursiert hat. 16c ist in der Mechilta unvollständig. Dem Abschreiber war der Text 16b aus dem Babli bekannt, und er hielt ihn überhaupt für bekannt. Daher schrieb er ihn nicht ab, sondern verwies nur mit „usw." auf die Fortsetzung. Die 3 Paralleltexte weichen in Einzelheiten mannigfach von einander ab, obwohl sie in der Hauptsache

sichtlich dasselbe berichten wollen — ganz wie die Synoptiker. Dem Text 16^a fehlt die 16^b und 16^c auftretende Einleitung und die Aufstellung des Problems, das nun durch das Gleichnis aufgehellt werden soll. In 16^a kommt die Deutung ausführlich nach dem Gleichnis, während die beiden anderen Texte von vornherein einen Gesichtspunkt zum Verständnis des Gleichnisses aufstellen. Die Einführungsformel ist in 16^b von 16^a und 16^c verschieden. Deutlich ist gerade bei diesem Gleichnis die Inkonzinnität der Form; denn „die Sache gleicht" doch eigentlich nicht „dem König", sondern den beiden Wächtern, die nur durch ihr Zusammenwirken sich schuldig machen. Das Problem, das durch das Gleichnis gelöst werden soll, wird in der Hauptsache übereinstimmend, jedoch im Wortlaut verschieden angegeben. Klar ist, daß hier betont werden soll, wie beide, Leib und Seele, an ihrem sündigen Zusammenwirken schuld sind und daher beide zusammen gerichtet werden müssen. Offenbar meint dabei sowohl 16^a als 16^c, daß die Seele auch nach dem Tode noch durch Gott einen Leib erhält, mit dem zusammen sie dann gerichtet wird. Diese Fassung liegt bei 16^a besonders nahe. 16^b dagegen meint wahrscheinlich, daß das Zusammenleben von Leib und Seele auf der Erde das auf beide bezügliche Gericht nach dem Tode bedingt. In 16^c ist wohl die Frage des Anṭoninos nach 16^b zu erklären. Angenommen ist, daß der Leib die Ursache zur Sünde ist. Die Antwort Rabbi's empfindet in der Ansicht des Anṭoninos eine Einseitigkeit. Er vermißt die Frage nach der Seele und deren Gericht, das er deswegen für möglich hält, weil es bei der Sünde auf das Zusammenwirken der beiden ankommt. Interessant ist, daß man hier sieht, wie die Rabbinen sich über den Sitz der Sünde und über das Gericht Gedanken machen, auch wie sie diese Gedanken an eine Psalmstelle anknüpfen.

17.

Alles ist auf Bürgschaft gegeben.

R. 'Akib'a, um 130 n. Chr.

Sprüche der Väter III, 16:

Er (d. h. Rabbi 'Akib'a[1]*) pflegte zu sagen:*
Alles (ist) gegeben auf Bürgschaft,
und das Netz (ist) ausgebreitet über alle Lebendigen.
Der Laden (ist) geöffnet
und der Kaufherr leiht,
und die Schreibtafel[2]*) (ist) geöffnet,*
und die Hand schreibt,
und jeder, der leihen will, kommt und leiht.
Und die Einforderer gehen herum beständig an jedem Tage,
und lassen sich bezahlen von dem Menschen mit seiner Einwilligung und ohne seine Einwilligung,
und sie haben, worauf sie sich stützen,
und der Prozeß ist ein Prozeß der Wahrheit,
und alles ist zugerüstet zur Mahlzeit.

Dieser Text aus dem Mischnatraktat „Sprüche der Väter" ist hier eingefügt worden, weil er eine Allegorie ist. Die Rabbinen bildeten nicht nur Gleichnisse, sondern auch gelegentlich Allegorien. Das ausdrücklich zu sagen, obwohl es an sich von vornherein wahrscheinlich und natürlich ist, ist deshalb nötig, weil ja Jülicher die merkwürdige These aufgestellt hat, daß Jesus nicht Allegorien, sondern reine Gleichnisse gebildet habe. Warum sollte sich wohl Jesus gerade darauf verlegt haben, nur reine Gleichnisse zu bilden, obwohl er doch ein Mann der Sache und des Inhalts und nicht der Form war? Das einzig Natürliche ist sowohl bei Jesus als bei den Rabbinen, daß die Bildreden beiderseits nicht nur schematisch stets von genau derselben Art sind, sondern daß sie verschiedene Formen aufweisen; bald sind es reine Gleichnisse, bald Allegorien, bald Mischformen. Ebensowenig wie man bei den Rabbinen ein Recht hat, alle Allegorien deswegen für unecht zu erklären, weil die sonstigen rabbinischen Gleichnisse mehr oder weniger reine Gleichnisse sind, ebensowenig ist bei Jesus einzusehen, warum die in seinem Namen überlieferten Allegorien deswegen unecht sein sollen, weil von Jesus sonst mehr oder weniger reine Gleichnisse überliefert werden. Wenn Jülicher z. B. gegen

1) Um 130 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 89. 2) Hebr. pinkas, griech. πίναξ.

die Allegorie von den bösen Weingärtnern Mt. 21_{33} u. Par. deswegen von vornherein skeptisch ist, weil das eine Allegorie ist, so werden wir aus diesem Grunde auf keinen Fall gegen diese Bildrede Jesu skeptisch sein können. Diese Bildrede für unecht zu erklären, könnte für uns nur die Folge von Bedenken gegen den Inhalt sein. Die von Jülicher in dieser Richtung erhobenen Bedenken sind jedoch ebensowenig stichhaltig wie seine Skepsis gegen diese Perikope infolge ihrer formalen Eigentümlichkeit. Woher weiß Jülicher, daß das Zitat aus Ps. 118 in Mc. 12_{10} ff. und Par. nicht von Jesus herrühren kann? Der Hinweis auf eine Schriftstelle am Schluß ist echt jüdisch. Warum soll Jesus nicht diese Eigentümlichkeit der Schriftgelehrten geteilt haben? Aus dem Gedanken fällt das Zitat gar nicht so sehr heraus, wie Jülicher behauptet; denn wenn das Gleichnis — um die Bildrede einmal kurz so zu nennen — mit dem Gedanken schließt, daß Gott den bösen Weingärtnern den Weinberg wegnehmen wird, weil sie den Sohn getötet haben, liegt dann nicht andererseits hier der Gedanke nahe, daß er den Sohn, den sie getötet haben, „zum Eckstein machen wird", wie das der Psalm andeutet? Warum soll sich nicht Jesus selbst, ebenso wie er das im Gedanken an Daniel 7_{13} und die Menschensohnidee getan hat, so auch im Gedanken an Ps. $118_{22.\ 23}$ aufgerichtet haben, als er seinen Tod kommen sah? Oder weiß Jülicher ganz genau, daß für Jesus der Gedanke an eine alttestamentliche Stelle unmöglich oder gleichgültig war? Jülicher hat, wie seine Ausführungen zeigen, gerade bei dieser Perikope keine recht durchschlagenden Gründe gegen die Echtheit gefunden. Man merkt es seinen Ausführungen I, S. 406 an, daß er doch schließlich lediglich deswegen skeptisch ist, weil es sich um eine Allegorie handelt.

Daß Allegorie Rätselrede ist, die gedeutet sein will, ist sowohl Mt. 21_{33} ff. u. Par. klar als bei der obigen Allegorie des Rabbi Akiba, ja der Text Nr. 17, der völlig ohne Deutung dasteht, ist in vieler Beziehung schwerer aufzuhellen und zu enträtseln als Jesu angeführte Allegorie. R. Akiba will offenbar sagen, daß Gott von dem Menschen Rechenschaft verlangt, daß er dem Men-

schen alle seine Gaben und Güter nur geliehen hat und über deren Verwendung schließlich Abrechnung hält. Wir haben also hier wieder den Gedanken der Gleichnisse Jesu von den anvertrauten Pfunden, über deren Verwendung Rechenschaft verlangt wird [1]). Auch der Schluß „alles ist zugerüstet zur Mahlzeit" erinnert an Worte Jesu über das Jenseits wie z. B. Lc. 13 $_{29}$. Die Worte „das Netz ist ausgebreitet über alle Lebendigen" sollen wohl bedeuten, daß niemand sich der Rechenschaft entziehen könne.

An griechischen Worten begegnet: πίναξ, die Schreibtafel.

18.

Der Fuchs und die Fische.

Rabbi Akiba, um 130 n. Chr.

b. B^{e}rachot fol. 61b, Goldschmidt I, 228 f.:

Es überlieferten unsere Meister:

Einstmals ordnete das böse Königtum an, daß die Israeliten sich nicht mit dem Gesetz beschäftigen sollten. Es kam Pappus ben Jehuda und traf den Rabbi Akiba, wie er Versammlungen abhielt auf der Straße und sich mit dem Gesetz beschäftigte. Er sagte zu ihm: Akiba, fürchtest du dich nicht vor dem bösen Königtum? Da sagte er zu ihm:

Ich will dir ein Gleichnis bilden:

Wem gleicht die Sache?

Einem Fuchs, der entlang ging am Ufer eines Flusses und er sah Fische, die sich versammelten von einer Stelle zur andern. Da sagte er zu ihnen: warum flüchtet ihr euch? Sie sagten zu ihm: wegen der Netze, die über uns die Menschen bringen. Da sagte er zu ihnen: (wäre es) euer Wille, daß ihr heraufstieget aufs Trockene, so wollten wir wohnen ich und ihr, so wie wohnten meine Väter mit euren Vätern. Da sagten sie zu ihm: (bist) du der, über den man sagt, daß er das klügste unter den Tieren sei? Nicht klug (bist) du, vielmehr dumm (bist) du. Wenn wir uns schon fürchten am Ort unseres Lebens (d. h. im Wasser), um wie viel mehr am Ort unseres Todes (d. h. auf dem Trockenen).

1) Nur mit dem Unterschied, daß dieser Gedanke bei Jesus in eschatologisch-apokalyptischen Zusammenhängen vorliegt, bei R. Akiba nicht.

So auch wir: (wenn wir uns fürchten) jetzt, wo wir sitzen und uns beschäftigen mit dem Gesetz, in dem geschrieben steht (5. Mose 30 10): „denn das ist dein Leben und die Länge deiner Tage", um wie viel mehr, wenn wir hingehen und nachlässig sind in ihm.

Dieser Text des Babli ist durch eine besondere Einführungsformel als tannaitisch gekennzeichnet. Er bietet ein Gleichnis, dessen Stoff den Charakter der Tierfabel hat. Einführungsformel und Inkonzinnität des Anfangs ist dieselbe wie bei vielen anderen rabbinischen Gleichnissen. Das Gleichnis steht hier nicht im Dienste der Exegese, sondern wird in einer bestimmten Situation angewandt, deren Geschichtlichkeit wohl ebensowenig zu bestreiten ist wie die Echtheit dieses auf R. Akiba zurückgehenden Gleichnisses.

19.

Die Arbeit, die Arbeiter, der Lohn, Drängen des Hausherrn.

R. Tarphon, um 130 n. Chr.

Sprüche der Väter II, 15. 16:

15 *Rabbi Tarphon* [1]) *sagt:*

Der Tag (ist) kurz und die Arbeit reichlich und die Arbeiter faul und der Lohn reichlich und der Hausherr drängt.

16 *Er pflegte zu sagen:*

Es liegt dir nicht ob, die Arbeit zu beenden, und du bist nicht frei, dich ihrer zu entledigen. —

Wenn du viel Gesetz gelernt hast, so gibt man [2]) *dir viel Lohn — und treu ist dein Arbeitsherr, daß er dir bezahle den Lohn deines Tuns — und wisse: die Belohnung der Gerechten (bezieht sich) auf das zukünftige (Leben).*

Auch hier haben wir wieder allegorische Bildreden, deren Sinn man erraten muß. Der erste Ausspruch des R. Tarphon soll wohl heißen, daß die Lebenszeit kurz ist und man sie daher recht fleißig zum Gesetzesstudium ausnutzen soll, dann wird Gott es

1) Strack, Einl. [4] S. 89: um 130 n. Chr. 2) Wörtl.: sie, d. h. Gott; vgl. Lc. 16 9.

nicht an Lohn fehlen lassen. Der Anfang des Ausspruches erinnert an Joh. 9 $_4$: „wir müssen wirken die Werke des, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist. Es kommt eine Nacht, wo keiner wirken kann." Außerdem ist zu dem Ausspruch des R. Tarphon auf Mt. 9 $_{37.\ 38}$ und 20 $_1$ ff. zu verweisen. Das Bild von den Arbeitern lag Jesus ebenfalls nahe. Daß diese Aehnlichkeiten eine Abhängigkeit der angezogenen Worte Jesu von R. Tarphon erwiesen, ist nicht richtig. Die Aehnlichkeiten zeigen nur, daß die Art, wie Jesus redete und wie die Rabbinen reden, sich vielfach formell und inhaltlich berührt. In dem zweiten Ausspruch des R. Tarphon ist das „man" zu beachten: „man gibt dir viel Lohn." „man" ist = Gott. Dazu ist aus dem N.T. Lc. 16 $_9$ zu vergleichen. Diese Stelle kann man nur verstehen, wenn man „sie euch aufnehmen" = „man euch aufnimmt" faßt und unter „man" Gott versteht [1]).

20.

Bau aus Steinen und Lehm, Kalk und Steinen.

Elisch'a ben 'Abuja, um 130 n. Chr.

Abot de Rabbi Natan, Kap. 24.

'Elisch'a ben 'Abujah [2]) *sagt:*

Ein Mensch, in dem gute Taten sind und er lernt viel Gesetz, wem ist er gleich?

Einem Menschen, der da baut Steine unten und danach Lehmsteine. Auch wenn viel Wasser kommt und an ihre Seite schlägt, so wischt es sie nicht weg von ihrem Ort.

Und ein Mensch, in dem nicht sind gute Taten und er lernt Gesetz, wem ist der gleich?

Einem Menschen, der da baut Lehmsteine zuerst und danach Steine. Auch wenn ein wenig Wasser kommt, so wendet es sie sofort um.

Er pflegte (auch) zu sagen:

1) Vgl. in Teil II die Auslegung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter. 2) Um 130 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 91.

Ein Mensch, in dem gute Taten sind und er lernt viel Gesetz, wem ist der gleich?

Kalk, ausgebreitet auf Steinen. Auch wenn herabkommen auf ihn Regengüsse, rücken sie ihn nicht weg von seinem Ort.

Ein Mensch, in dem nicht sind gute Taten und er lernt viel Gesetz, gleicht Kalk, ausgebreitet auf Lehmsteinen. Auch wenn herabkommen auf ihn wenig Regengüsse, so zerfließt er sofort und fällt.

'Elisch'a ben Abujah hat erst nach Christus gelebt, Jesus kann also von ihm nicht abhängig sein. Vorstehende Aussprüche des 'Elisch'a handeln außerdem von etwas anderem als die Schlußworte der Bergpredigt, nämlich von „guten Werken" und „viel Gesetzeskenntnis", auch behandeln die Gleichnisse des 'Elisch'a andere Vorkommnisse als die Schlußgleichnisse der Bergpredigt; denn 'Elisch'a redet von einem Bau, bei dem unten Steine und oben Ziegel liegen, resp. von Kalk, der auf Steine, also etwa eine Steinmauer, gestrichen ist oder auf eine Lehmziegelmauer. Trotz dieser Verschiedenheiten sind Aehnlichkeiten in der Ausdrucksweise zu konstatieren, die jedoch schwerlich auf eine Abhängigkeit des 'Elisch'a von Jesus hinweisen: „gute Werke", vgl. Mt. 5_{16}; beide Male ist von einem soliden oder unsoliden Bau die Rede; „es kam viel Wasser" entspricht dem: „es kamen die Ströme" Mt. 7_{25}, vgl. auch Lc. 6_{48}; „es kamen über ihn Regengüsse herab" erinnert an „es kam herab der Regen" Mt. $7_{25.\ 27}$; zu „und es fiel sofort" Lc. 6_{49} und „und es fiel" Mt. 7_{27} vergleiche: „sofort fällt er" bei 'Elisch'a ben Abujah.

21.

Ungerechter Haushalter.

Schim'on ben 'El'azar, um 200 n. Chr.

Jalkut Schim'oni I, zu Par. Jethro, 2. Mose 20, Abschn. 286, Mitte (ed. Frankf. a. M. 1687, I, S. 81[a], ed. Wilna 1909, I, S. 172[b]):

Rabbi (Jischm'a'ēl) [*Schim'on*] *ben 'El'azar*[1]) *sagt:*

Wenn schon in den 7 Geboten[2]), *die ihnen geboten wurden, die*

1) Strack, Einl.[4] S. 96: um 200 n. Chr.. Schim'on ben 'El'azar ist zu lesen. 2) Das sind die sogenannten Noachischen Gebote.

Kinder Noahs nicht bestehen konnten (d. h. sie nicht erfüllen konnten), um wie viel mehr (hätten sie nicht bestehen können) in allen Geboten, die in dem Gesetz (sind) [1]).

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem Könige, der 2 Aufseher [2]) *hatte: einen, eingesetzt über den Schatz an Silber und an Gold, und einen eingesetzt über die Schätze an Stroh. Es stand im Verdacht dieser, der eingesetzt war über den Schatz an Stroh, und er murrte darüber, daß man ihn nicht einsetzte (wörtl.: sie ihn nicht einsetzten) über den Schatz an Silber und Gold. Da sagten sie zu ihm: Hohlschädel!* [3]) *wenn du betreffs des Schatzes an Stroh in Verdacht stehst, wie sollte man dich als glaubhaft anerkennen betreffs des Schatzes an Gold und Silber?!*

Und, siehe, die Dinge (ergeben einen Schluß) a minori ad maius (wörtl.: leicht und schwer):

wenn schon in den 7 Geboten, die ihnen geboten wurden, die Kinder Noahs nicht bestehen konnten, um wie viel mehr (hätten sie nicht bestehen können) in allen Geboten, die in dem Gesetz (sind).

Dieser Text ist dem Jalkut Schim'oni entnommen, einem in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts n. Chr. verfaßten Midraschwerke. Dieses Werk stellt zu den einzelnen Versen der Bibel alte Auslegungen zusammen. Dem obigen tannaitischen Text liegt die Meinung zugrunde, daß in der Zeit des Noah, also in einer Zeit, in der das mosaische Gesetz noch nicht vorhanden war, nur 7 Gebote existierten, die die Menschheit damals zu erfüllen hatte. Das Gleichnis erinnert nur sehr von ferne an das Gleichnis Jesu vom ungerechten Haushalter, Lc. 16_1 ff. Von einer Abhängigkeit Jesu gerade von diesem Text kann schon deswegen keine Rede sein, weil Schim'on ben 'El'azar erst um 200 n. Chr. lebte. Von den noachischen Geboten redet ferner Jesus Lc. 16 nicht. Die einzige Aehnlichkeit zwischen diesem rabbinischen Text und Lc. 16 ist die beiderseitige Erwähnung eines unzuverlässigen Haushalters resp. Aufsehers. Alles Uebrige ist völlig verschieden.

Arthur Drews leitet im 2. Teil seiner „Christusmythe" S. 388

1) Man zählte 613 Gebote. 2) ἐπίτροποι. 3) רֵיקָא, vgl. Mt. 5_{22}.

trotzdem ohne weiteres Lc. 16_1 ff. von diesem rabbinischen Gleichnis ab. Wenn er Lc. 16 für „geradezu bedenklich" hält, so hat er nicht bedacht, daß nach V. 8 die Pointe des Gleichnisses Jesu lediglich in der Klugheit des Haushalters liegt. Er versteht ferner 16_9 nicht, wo die Freunde = „gute Werke" sind und der Vers bedeutet: „tut mit dem Mammon gute Werke, damit man, d. h. Gott, euch in den Himmel aufnehme." Dieser Vers hängt wahrscheinlich mit dem vorhergehenden Gleichnis überhaupt nicht zusammen. Arthur Drews kümmert sich bei seinem Vergleich der rabbinischen Gleichnisse mit den Gleichnissen Jesu weder um den Wortlaut noch um den Zusammenhang der rabbinischen Gleichnisse. Dann muß natürlich ein ganz falsches Bild von dem Verhältnis beider zu einander herauskommen.

22.

Das verlorene und gefundene Geldstück.

R. Pin^{e}ḥas ben J'air, um 200 n. Chr.

Schir ha schir. r. Par. 1, zu I_1; Wilna 1884, S. 2^b; Wünsche S. 6:

Rabbi Pin^{e}ḥas ben J'air[1]) *eröffnete (seinen Vortrag mit Sprüche* 2_4*):* „*wenn du sie (d. h. die Weisheit) suchst wie Silber*" *usw. (Forts.:* „*und nach ihr forschest wie nach verborgenen Schätzen*") *(d. h.:) wenn du nachspürst den Worten des Gesetzes wie nach diesen* „*verborgenen Schätzen*", *so beeinträchtigt der Heilige — gepriesen sei er — nicht deinen Lohn.*

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem Menschen, wenn er verliert einen Sel'a oder (sonst eine) Münze[2]) *in seinem Hause, so zündet er an viele Leuchter, viele Dochte, bis daß er steht über ihnen (d. h. sie findet)*[3]).

Und siehe die Dinge (ergeben einen Schluß) leicht und schwer (d. h. a minori ad maius): wenn schon diese, welche (gewähren) Leben einer Stunde dieser Welt: (bei ihnen) der Mensch anzündet

1) Der Asket, Schwiegersohn des Schim'on ben Joḥaj, um 200 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 95. 2) Hebr. bolarin, griech. φολλάριον. 3) So ist wohl der Sinn des עָמַד עַל.

viele Leuchter und viele Dochte, bis daß er steht über ihnen und sie findet: die Worte des Gesetzes, die (gewähren) Leben dieser Welt und Leben der zukünftigen Welt: hast du nicht nötig, ihnen nachzuspüren wie nach diesen „verborgenen Schätzen"? Folglich (ist richtig Spr. Sal. 2 4): „wenn du sie suchst wie Silber" usw.

Der Midrasch zum Hohenliede, aus dem dieser hebräisch verfaßte Text stammt, gehört etwa ins 7. oder 8. Jahrhundert n. Chr. Pin^{e}ḥas ben J'air ist ein Tannait, um 200 n. Chr. Ich sehe keinen Grund, ihm obiges Gleichnis und überhaupt die obige Einleitung seiner Predigt abzusprechen. Die Rabbinen pflegten ihre Vorträge über eine gesetzliche Frage gern mit einem Zitat aus den andern alttestamentlichen Büchern zu beginnen, um von diesem Zitat aus dann eine Brücke zu ihrem Thema zu schlagen und so eine kunstvolle Einleitung ihres Vortrages zu haben. Der Sinn des Gleichnisses ist: wie man nach Münzen sucht, wenn man sie verloren hat, so soll man umso inbrünstiger suchen, die Schätze, die im Gesetz liegen, zu heben. Natürlich liegt nach Arthur Drews in dem Gleichnis vom verlorenen Groschen Lc. 15 ein von dem obigen rabbinischen Text abhängiges Gleichnis vor, obwohl Jesus gar nicht vom Gesetz, sondern von einem Sünder, der verloren gegangen ist, redet und obwohl es doch klar ist, daß Jesus das Bild von dem Suchen nach etwas Verlorenem mit Hilfe eines Lichtes nicht erst aus dem Talmud zu borgen brauchte. Drews hat sich sicher hier allzu rasch bei ganz äußerlichen Aehnlichkeiten beruhigt, ganz abgesehen davon, daß Pin^{e}ḥas ben J'air erst um 200 n. Chr. gelebt hat. Jesus redet von der suchenden Sünderliebe Gottes. Wo steht davon etwas in dem obigen Text?

23.

Die beiden Pächter des Königs.

Schim'on ben Ḥalapht'a, um 180 n. Chr.

D^{e}barim rabba Par. 7; Wünsche, S. 86:

„Zu beobachten und zu tun alle meine Gebote" (5. Mose 28 1).

Es hat gesagt Rabbi Schim'on ben Ḥalapht'a [1]*:*

Jeder, der da lernt Worte des Gesetzes und (sie) nicht erfüllt (wörtl.: aufrichtet), dessen Strafe ist schwerer als (die) desjenigen, der überhaupt gar nicht erst lernt.

Wem gleicht die Sache?

Einem König, der einen Park [3] *hat. Er bringt in ihn hinein 2 Pächter. Der eine pflanzte Bäume und haute sie (dann wieder) ab, und der andere pflanzte überhaupt gar nicht erst und haute sie (daher auch) nicht ab. Ueber wen zürnt der König? nicht über jenen, der pflanzt und abhaut?*

So (auch) jeder, der da lernt Worte des Gesetzes und es (d. h. das Gesetz) nicht erfüllt, dessen Strafe ist schwerer als (die) desjenigen, der überhaupt gar nicht erst gelernt hat.

Woher (d. h. aus welcher Schriftstelle folgt das)? (Antwort:) denn es ist gesagt (Jes. 26 $_{10}$): „es findet Gnade [3] *der Böse, nicht hat er gelernt Gerechtigkeit" (daraus folgt:) aber wenn er lernt und nicht erfüllt, wird er nicht begnadigt. Folglich (soll man sich richten nach 5. Mosc 29 $_{1}$): „zu beobachten und zu tun alle meine Gebote."*

Dieser Text ist dem etwa aus dem 7. oder 8. Jahrhundert stammenden Midrasch rabba zum 5. Buche Mose entnommen. Er ist hebräisch. Er will sagen, daß es schlimmer ist, das Gesetz zu studieren und dann nicht zu tun, als es überhaupt gar nicht erst zu studieren. Man sieht also, daß den Rabbinen durchaus nicht der nötige Ernst fehlte und ihr Wesen mit dem Wort „Heuchler" oder ähnlich durchaus nicht abgetan ist. Auch hier wieder steht das Gleichnis im Dienst der Schrifterklärung; denn aus dem doppelten „beobachten" und „tun" ist der Satz, den das Gleichnis erläutern will, geschlossen. Bezeichnend ist auch, daß am Schluß noch eine weitere Bibelstelle angefügt wird. Das lieben die Rabbinen. Vgl. wie Jesus Mc. 12 die Stelle aus Ps. 118 noch an das Gleichnis anfügt. Außerdem ist bei der Deutung von Jes. 26 $_{10}$ in obigem Text zu beobachten, was sehr häufig bei den Rabbinen ist: die Deutung wird ohne erkennbaren Absatz an die Schriftstelle direkt angeknüpft, und zwar ergänzt häufig die Deutung das,

1) Um 180 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 98. 2) פַּרְדֵּס, παράδεισος, Baumgarten. 3) יוֹחֵן. Der biblische Text ist wohl verderbt.

was der Text etwa negativ sagt, durch das entsprechende Positive oder umgekehrt. Ich finde in dieser Art von Deutung den Schlüssel zum Verständnis von Mt. 5_{43}, wo die Deutung „und deinen Feind hassen" an das Zitat „du sollst deinen Nächsten lieben" ebenfalls ohne erkennbaren Absatz angeknüpft wird, und zwar handelt es sich auch hier um eine Ergänzung dessen, was der Text positiv sagt, nach der negativen Seite hin.

An griechischen Worten begegnet παράδεισος, hebr. פַּרְדֵּס, vgl. Lc. 23_{43}. Zu der Frage: „über wen zürnt der König"? am Schluß des Gleichnisses vgl. Lc. 7_{42}. —

Ich füge nun noch einige von Amoräern stammenden Gleichnistexte an, die von Drews und anderen als Parallelen zu neutestamentlichen Gleichnissen herangezogen worden sind. Amoräer nennt man die jüdischen Gelehrten der Zeit von etwa 200 bis 500 n. Ch., deren Autorität man geringer wertete als die der Tannaiten.

24.

Der reiche Lohn des geschickten Arbeiters.

R. Ze'ira I, um 300 n. Chr.

j. B^{e}rachot fol. 5^{c}, ed. Crotoschin 1866:

Als entschlafen war Rabbi Bun, Sohn des Rabbi Hij'a [1]*), kam Rabbi Ze'ir'a* [2]*) und hielt die Trauerrede über ihm (im Anschluß an den Text Pred. Sal. 5_{11}): „Süß ist der Schlaf des Arbeiters": „er schläft": so ist nicht (in der Fortsetzung dieses Verses) geschrieben, vielmehr: „sei es daß er wenig oder sei es daß er viel (gearbeitet hat), er ißt".*

Wem ist Rabbi Bun, Sohn des R. Hij'a, gleich?

(Die Sache gleicht) einem Könige, der viele Arbeiter mietete. Und es war dort ein Arbeiter, und er war verständig in seiner Arbeit mehr als genug. Was tat der König? Er nahm ihn (mit) und lustwandelte mit ihm lange und kurze (Wege). Zur Abendzeit kamen jene Arbeiter, um ihren Lohn zu empfangen. Und er gab ihm seinen Lohn mit ihnen vollständig. Und die Arbeiter murrten und sagten:

1) Wohl um 250 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 98. 2) Zeira I., um 300 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 105.

wir haben den ganzen Tag gearbeitet, und dieser hat nur zwei Stunden gearbeitet, und er hat ihm seinen Lohn mit uns vollständig gegeben. Da sagte zu ihnen der König: er hat in 2 Stunden mehr gearbeitet, als ihr gearbeitet habt den ganzen Tag über.

So hat gearbeitet Rabbi Bun in dem Gesetz in 28 Jahren, was (d. h. so viel als) ein scharfsinniger Schüler nicht lernen kann in 100 Jahren.

Dieser dem jerusalemischen Talmud (abgeschlossen um 400 n. Chr.) entnommene Text beginnt aramäisch, bietet aber das Gleichnis hebräisch dar und ebenso die Deutung des Gleichnisses. Da es sich hier um lauter Amoräer handelt, ist das Gleichnis schwerlich älter als die amoräische Zeit. Es kann also schon deswegen nicht als „Quelle" für Jesus, insbesondere nicht für das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt. 20, an das man sich bei diesem rabbinischen Text erinnert fühlt, in Betracht kommen. Angenommen aber, es wäre — etwa weil es hebräisch ist — älter als die amoräische Zeit, so würde auch dann gegen die Originalität von Mt. 20 aus obigem Text nichts zu entnehmen sein. D a s beweist allerdings der Text, daß die rabbinischen Gleichnisse in der Form den Gleichnissen Jesu durch Einführungsformel und Inkonzinnität des Anfangs völlig gleichen, auch daß die Metaphern „König" = Gott, die Menschen = Arbeiter sowohl Jesu als den Rabbinen geläufig waren. Aber im Inhalt, im Gedanken sind doch andererseits die Unterschiede zwischen Jesu Gleichnis Mt. 20 und obigem Text deutlich: Jesus will die Güte Gottes veranschaulichen. R. Z^{e}ir'a will nicht etwa sagen, daß die Güte Gottes gleichen Lohn für verschiedene Arbeit gewährt, sondern er will sagen, daß der geschickte Arbeiter in kurzer Zeit viel mehr leisten kann, als die anderen in langer Zeit. So ärmlich war andererseits R. Z^{e}ir'a I nicht, daß ihm, woran man denken könnte, bei der Bildung seines Gleichnisses etwa Mt. 20 als Vorbild vorgeschwebt hätte.

Sowohl das obige rabbinische Gleichnis als das Gleichnis Jesu Mt. 20 sind mannigfach von den Kritikern getadelt worden.

Nach Weinel, Die Gleichnisse Jesu, 1910 ^{3}, S. 72 f., ist es ungeschickt in dem obigen jüdischen Gleichnis, daß von einem

König die Rede ist, der doch schwerlich so lange Zeit mit einem Arbeiter spazieren gehen würde. Weinel selbst verweist zu der Metapher „König" = Gott auf Mt. 22. Andererseits geht der König durchaus nicht, wie Weinel a. a. O., nach Jülicher zitiert, „von morgens 8 bis abends 8" mit dem Arbeiter spazieren. Davon steht in dem obigen rabbinischen Text nichts. Wenn man absolut — was ich an Jülichers Gleichnisbehandlung auch für falsch halte — ein Gleichnis nur dann als gut bezeichnet, wenn es einen in sich völlig natürlichen Vorgang, der jeden Tag genau so vorkommen könnte, beschreibt, so ist doch noch sehr die Frage, ob Mt. 20 oder der obige Text, unter diesem Gesichtspunkt angesehen, ein besseres Gleichnis darstellt. Weinel findet, daß das jüdische Gleichnis „trivial" sei und „Philisterweisheit" und „Philistermoral" zum Ausdruck bringe. Rabbi Bun ist mit 28 Jahren gestorben. In seiner Grabrede rühmt R. Z^{e}'ir'a den so jung verstorbenen Kollegen; er hat in der kurzen Zeit mehr vom Gesetz gelernt als andere in 100 Jahren. Jst das so schrecklich „philisterhaft"? Echt jüdisch ist allerdings dies Rühmen und dies Hervorkehren des Anspruches auf Lohn, aber daß das nun mit dem Ausdrucke „philisterhaft" richtig charakerisiert wäre, kann ich nicht finden. Man soll doch jüdisches Denken nicht schlechter machen, als es ist.

Andererseits bezeichnet Arthur Drews das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als „ziemlich verunglückt" (Chr.-M. II, S. 376). Nach Drews drückt das Gleichnis „Gott zu einem launenhaften Willkürherrscher herab und ist unvereinbar mit dem Gottvaterglauben Jesu, wie mit seiner sonstigen Auffassung des sittlichen Handelns". Jülicher dagegen will, ebenso wie Weinel, in dem Gleichnis Jesu Mt. 20 den Grundgedanken evangelischen Christentums ausgesprochen sehen: das Evangelium von der Liebe Gottes und von seiner Gnade bußfertigen Sündern gegenüber, also dasselbe wie in Lc. 15, den Gleichnissen vom verlorenen Sohn usw. Hierzu ist zu sagen: daß das Gleichnis Jesu Mt. 20 durchaus nicht einen Vorgang schildert, wie er täglich vorkommen kann, ist doch sicher. Ein derartiger Arbeitsherr wäre doch sicher auf die Dauer unmöglich. Seine „Gerechtigkeit" würde man doch

schließlich als Ungerechtigkeit empfinden. Freilich übertreibt Drews, denn von launenhafter Willkür ist in dem Gleichnis nicht die Rede, sondern von schenkender Güte. Das ist allerdings richtig, daß Jesus stark pointiert. Wenn Jülicher in Mt. 20 das Evangelium von der Gnade dem Sünder gegenüber ausgesprochen findet, so scheint mir das den Sinn nicht genau zu treffen. Sünder sind doch diejenigen, die wenig gearbeitet und die Güte des Weinbergsbesitzers erfahren haben, nicht. Mir scheint Mt. durch den Zusammenhang, in dem bei ihm das Gleichnis steht, und durch den Satz „so werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein" einen anderen Gedanken nahe zu legen, resp. den Gedanken der Güte und Liebe Gottes anders zu färben und zu bestimmen, als in der Richtung von Lc. 15 und von der evangelischen Heilslehre. Nach dem Zusammenhang meint Jesus vielmehr, daß die Jünger keine Ansprüche machen sollen, wie sie aus der Frage V. 27 hervorgehen: „was wird uns dafür?" Gott wird allerdings die Jünger, die Armen, die vor der Welt Niedrigen und Letzten zu Ersten machen und die Pharisäer, die Selbstgerechten, die sich einbildeten, viel für das Himmelreich geleistet zu haben, zu Letzten, aber aus Güte, nicht aus Verdienst. Daß bei dieser Auffassung, also bei der Auffassung des Mt., die ich für die Auffassung Jesu selber halte, das Gleichnis etwas Allegorisierendes bekommt, halte ich, wie aus allem sonst über die rabbinischen Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu Gesagten hervorgeht, nicht für ein Unglück oder für einen Beweis davon, daß das Gleichnis in diesem Sinn nicht von Jesus herrühren könne. Bei der Auffassung des Mt., resp. bei der bei Mt. vorliegenden Auffassung, bekommt das Gleichnis seinen ganz konkreten Sinn innerhalb der bestimmten Situation des Lebens Jesu: es liegt darin die Freude darüber, daß Jesu Jünger, die zuletzt zum Himmelreich gekommen sind, dasselbe Heil erlangen durch Gottes Güte wie die „Gerechten", die „Frommen", die im Besitz des Reiches schon seit langem zu sein glaubten. Nach Jülichers Auffassung hat das Gleichnis gar keinen Zusammenhang. Man bedenke auch, daß Jesus doch wohl Lc. 15 mit dem „andern Bruder" auch die Pharisäer meint und ablehnt!

Daß mit dieser Auffassung von Mt. 20 nicht der wüsten Allegorisiererei, die Jülicher S. 468 f. bekämpft, das Wort geredet sein soll, dürfte selbstverständlich sein. Von der Geschichte der Kirche von Adam bis Christus ist natürlich in dem Gleichnis nicht die Rede. Die verschiedenen Stunden des Mietens und die Bemühungen des Hausherrn um das Mieten der Arbeiter sind natürlich nicht im einzelnen auszudeuten. Vor übertriebener Allegoristerei wird man durch die Kenntnis der rabbinischen Gleichnisse bewahrt, andererseits aber auch vor der übertriebenen Ausmerzung aller allegorisierenden Momente, wie sie Jülicher ausübt.

25.

Suchen und Finden von Geld oder einer wertvollen Perle.

R. Ḥanina. R. Judan. um 320 n. Chr.

Schir ha schir. Par. 1, zu Kap. I_1; Wünsche, S. 6:

Es hat gesagt Rabbi Ḥanin'a [1]*:*

(Die Sache [2]*) gleicht) einem tiefen Brunnen, voll von Wasser, und es sind seine Wasser kalt und süß und gut, aber es konnte kein Geschöpf (oder: Mensch) aus ihm (d. h. dem Brunnen) trinken. Da kam ein Mensch und band für ihn (d. h. den Brunnen) Strick an Strick, Seil an Seil und schöpfte aus ihm und trank. Da begannen alle zu schöpfen und zu trinken.*

So von Wort zu Wort, von Gleichnis zu Gleichnis bestand [3]*) Salomo das Geheimnis des Gesetzes; denn es steht geschrieben (Prov. 1_1): „Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel" (d. h.:) durch die Gleichnisse* [4]*) des Salomo bestand* [3]*) er die Worte des Gesetzes.*

Und unsere Meister sagten:

nicht sei dieses [5]*) Gleichnis leicht* [6]*) in deinen Augen; denn*

1) Wohl Ḥanina ben Abbahu, um 320 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 108*. 2) D. h. Salomo als Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften des A.T.s. 3) Hebr. עָמַד עַל „stehen über": das soll wohl heißen: er fand das Geheimnis des Gesetzes. 4) „Sprüche" und „Gleichnisse" ist hebräisch dasselbe Wort: m^{e}schalim. 5) D. h. das Gleichnis, an das hier gedacht ist. Gemeint ist: das Gleichnis überhaupt. 6) D. h. unwichtig, unwesentlich.

durch dieses Gleichnis kann ein Mensch bestehen die Worte des Gesetzes.

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König, der verlor Gold aus seinem Hause oder eine ‚gute' Perle [1]*: findet er sie (d. h. die Perle) nicht durch einen Docht* [2]*, etwa ein Aß (an Wert)?* [3])

So dieses Gleichnis: nicht sei es leicht in deinen Augen; denn durch das Gleichnis besteht ein Mensch die Worte des Gesetzes. Wisse (wörtl.: wisse dir), daß das so (ist); denn, siehe, Salomo hat durch dieses Gleichnis bestanden das sorgfältige Studium des Gesetzes.

Es hat gesagt Rabbi Judan [4]*:*

Um dich zu belehren [5]*), daß jeder, der da sagt Worte des Gesetzes unter den Vielen (d. h. in der Oeffentlichkeit), ist würdig, daß wohne der Heilige Geist auf ihm. Und von wem lernst du (das)? von Salomo; denn weil er sagte Worte des Gesetzes unter den Vielen, war er würdig, daß auf ihm wohnte der Heilige Geist und er sagte* [6]*) 3 Bücher: die Sprüche, den Prediger und das Hohelied.*

Dieser Text erinnert an Nr. 22. Er geht im Text des Midrasch rabba zum Hohenlied dem Text Nr. 22 unmittelbar voraus. Er ist hebräisch. Dieser Text ist deswegen interessant, weil man sieht, wie die Rabbinen die Salomobücher des A.T.s zur Auslegung des Gesetzes verwandten, und ferner, daß sie vom „Geheimnis" des Gesetzes reden, das durch Gleichnisse aufgehellt wird. Die Gleichnisse sind nach dem im obigen Text vorliegenden Gleichnis von dem Auffinden des Geldes oder der guten Perle durch ein Licht eben dieses Licht, das das Verborgene finden hilft. Man soll sie daher nicht in ihrem Wert verkennen und herabsetzen. Wie die Rabbinen ihr Gesetz für den Inbegriff aller tiefen Offenbarungsweisheit hielten, so redete Jesus Mc. 4 und Par. von dem „Geheimnis des Himmelreiches", das aus Gottes Offenbarung stammt, das nur dem zugänglich ist, der Gottes Offenbarung kennt und versteht. Wie die Gleichnisse die Offenbarung des Gesetzes bei den Rabbinen erklären, also das

1) Wohl der Sing. zu lesen. 2) D. h. ein Licht. 3) Hebr. 'issār, griech. ἀσσάριον. 4) Strack, Einl.[4] S. 108: um 320 n. Chr. 5) Zu ergänzen ist vorher: „was wir von Salomo wissen, das ist geeignet", dich zu belehren, daß usw. 6) D. h.: verfaßte.

Unverständliche daran verständlich machen sollen, so sollen auch die Gleichnisse Jesu, wenigstens viele von ihnen, über „das Himmelreich" belehren und Aufklärung über dessen Geheimnisse geben, die den Jüngern Jesu ohne weiteres verständlich ist, also denen, die „den heiligen Geist" haben, so wie Salomo durch seine Begabung mit dem „heiligen Geist" das Gesetz aufschließt. Anderen Menschen als Salomo dagegen ist die Offenbarung nicht ohne weiteres verständlich. Daß Artur Drews obigen Text wegen des Lichtes und des Suchens des verlorenen Geldes oder der Perle auf das Gleichnis Jesu vom verlorenen Groschen bezieht, hat natürlich kein innerliches, sondern nur ein sehr äußerliches Recht; denn bei Jesus wird der verlorene Sünder gesucht, in dem obigen Gleichnis dagegen die verborgene Weisheit des Gesetzes. Hierzu kommt noch, daß obiger Text erst aus der Zeit um 300 n. Chr. stammt.

26.

Verlassen von 11 Stück Vieh um eines einzigen willen.

R. Judan. um 320 n. Chr.

Beresch. r. zu Kap. 39_2, Par. 86; Wünsche, S. 426:

„Und es war Jahve mit Joseph" (1. M. 39_2).

Siehe, mit den übrigen Stämmen (war er) nicht. [1]) *Es hat gesagt Rabbi Judan* [2]*):*

(Die Sache gleicht) einem Viehtreiber, vor dem waren 12 (Stück) Vieh, beladen mit Wein. Es ging eins von ihnen hinein in den Laden eines Götzendieners. Da ließ er die 11 und ging hinter ihm her. Da sagte man zu ihm: warum läßt du die 11 und gehst hinter dem einen her? Da sagte er zu ihnen: diese sind auf der Straße (wörtl.: im Machtbereich der Vielen) und ich bin für sie nicht besorgt, vielleicht werde (aus dem Wein) gemacht Libationswein [3]).

So sind diese (d. h. die anderen Stämme) groß und im Machtbereich ihres Vaters, aber dieser, der klein ist und in seinem eigenen

1) Die Deutung wird hier, wie so oft, unmittelbar an den Text angeknüpft! 2) Um 320 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 108. 3) D. h. Wein, der bei dem Götzendienst verwandt und dadurch verunreinigt wird.

Machtbereich, (ist anders zu behandeln). Dem entsprechend (heißt es 1. M. 39 1): „und es war Jahve mit Joseph".

Dieser Text aus dem Midrasch rabba zur Genesis ist hebräisch. Er wird auf einen Amoräer zurückgeführt und geht etwa auf die Zeit um 300 n. Chr. zurück. Für Artur Drews ist dieser Text eine Parallele zu dem Gleichnis Jesu vom verlorenen Schaf Lc. 15, obwohl es sich in dem obigen Text nicht um Schafe handelt, auch nicht um 100 Schafe, und obwohl in dem obigen Text von den 12 Stämmen der Juden die Rede ist und eine Bibelstelle erklärt werden soll, während Jesus die suchende Sünderliebe Gottes veranschaulichen will. Daß Jesus sein Bild Lc. 15 von Rabbi Judan hätte, ist schon chronologisch ausgeschlossen. Daß umgekehrt Judan mit Lc. 15 zusammenhängt, dies zu behaupten, heißt doch R. Judan unterschätzen und die Dinge allzu literarisch und mechanisch ansehen.

II.

Anonym überlieferte rabbinische Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters.

Ich wähle aus dem reichen Stoff anonym, d. h. ohne Angabe eines Autors, überlieferter rabbinischer Gleichnisse einige charakteristische und für unsere Zusammenhänge zweckmäßige Proben aus.

27.

König, der seinen Knechten Gewänder gab.

B. Schabb. 152b, Goldschmidt I, S. 704:

Es überlieferten unsere Meister [1]*:*

„Und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben hat" (Pred. 12 7). Gib [2] *ihm ihn, wie er ihn dir gegeben hat in Reinheit, auch du in Reinheit.*

1) Das ist die tannaitische Einführungsformel. 2) Hier beginnt, wieder ohne erkennbaren Absatz, die Deutung des zitierten Bibelverses.

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) einem König von Fleisch und Blut, der verteilt hat königliche Kleider (wörtl.: Kleider des Königtums) an seine Knechte. Die Klugen unter ihnen falteten sie zusammen und legten sie in einen Kasten [1]*). Die Törichten unter ihnen gingen hin und taten in ihnen Arbeit. Nach Tagen verlangte der König seine Gewänder. Die Klugen unter ihnen brachten sie ihm zurück so gesäubert wie sie waren; die Törichten unter ihnen brachten sie ihm zurück so befleckt wie sie waren. Da freute sich der König gegenüber den Klugen und zürnte gegenüber den Törichten. Ueber die Klugen sagte er: es mögen getan werden meine Gewänder in die Schatzkammer, und sie (d. h. die Klugen) mögen gehen in ihre Häuser zum Frieden; über die Törichten sagte er: meine Gewänder mögen getan werden zum Wäscher, und sie mögen gefangen gesetzt werden im Gefängnis. — Auch sagt der Heilige [gepriesen sei er] über den Leib der Gerechten (Jes. 57 $_{1}$): „Er geht ein zum Frieden, sie ruhen auf ihren Lagern." Und über ihre Seele sagt er (1. Sam. 25 $_{29}$): „und es soll das Leben meines Herrn gebunden sein in das Bündel der Lebendigen." Ueber den Leib der Bösen sagt er (Jes. 48 $_{22}$): „es gibt keinen Frieden, spricht Jahve, für die Bösen." Und über ihre Seele sagt er (1. Sam. 25 $_{29}$): „Und das Leben deiner Feinde möge er fortschleudern in der Schleuderpfanne."*

Dieser Text des Babli ist ausdrücklich durch die Einführungsformel als tannaitisch gekennzeichnet. Er erinnert an Nr. 3^{a} und 3^{b} und findet sich auch in der Nähe des Textes 3^{a}. Das Gleichnis hat die bekannte schulmäßige Form. Es steht im Dienst der Erklärung einer Bibelstelle. Geläufige Metaphern liegen ihm zugrunde: König = Gott, Knechte = Menschen. Mit den „Gewändern" ist wohl nicht nur der Leib, sondern auch die Seele, die gesamte Ausstattung also des Menschen, gemeint. Der Sinn ist: rein soll der Mensch zu Gott zurückkehren, sonst bestraft ihn Gott. In echt jüdischer Weise hat das Gleichnis zwar e i n e n Hauptgedanken, aber trotzdem gewissermaßen zwei Richtungen, in die es weist; denn es verbindet mit dem Gedanken: „rein gib dich Gott zurück" den anderen, allerdings ganz eng verwandten:

1) Hebr. kuphs'a, griech. κάφα.

sonst bestraft dich Gott. Auch das Beifügen von Bibelstellen am Schluß ist charakteristisch jüdisch.

An Einzelheiten sei erwähnt:

An griechischen Worten begegnet: κάψα Kasten.

Mit den „Gewändern" ist sicher der Leib in erster Linie gemeint. Dann ist zu vergleichen als ähnliche Vorstellung 2. Cor. 5_{1} ff., wo zwei Bilder nebeneinander hergehen: Leib = Haus, Leib = Gewand (V. 2. 3).

Zu den „Häusern" des obigen Textes, in die die Frommen eingehen, ist zu vergleichen: Joh. 14_{2}; zu dem „Gefängnis", in das die Gottlosen hineingesperrt werden: z. B. 1. Petr. 3_{19}. Das Gleichnis als Ganzes erinnert auch an das Gleichnis Jesu von dem Mann ohne hochzeitliches Kleid Mt. 22_{11} ff. Davon aber, daß Jesus Mt. 22_{11} ff. von obigem Text abhängig sei, kann nicht die Rede sein. Die Gedanken sind ähnlich, auch die Bilder sind beiderseits ähnlich, aber nicht identisch. Vor allem fehlt in obigem Text die eschatologisch-messianische Beziehung der Worte Jesu Mt. 22, auch handelt es sich bei Jesus nicht um die Erklärung einer Bibelstelle.

28.

Weintrauben zu Weintrauben, Weintrauben zu Brombeertrauben.

P^{e}sa̤him 49^{a}, Goldschmidt II, S. 493:

Es überlieferten unsere Meister:

Unter allen Umständen verkaufe ein Mensch alles, was er hat, und heirate die Tochter eines Gelehrtenschülers; denn, wenn er stirbt oder in die Verbannung geht, so kann er dessen versichert sein, daß seine Söhne Gelehrtenschüler (werden). — Und nicht heirate er die Tochter eines 'am ha'ares[1]*; denn wenn er stirbt oder in die Verbannung geht, so (werden) seine Söhne 'amme ha'ares*[2].

Es überlieferten unsere Meister:

Unter allen Umständen verkaufe ein Mensch alles, was er hat,

1) D. h. eines, der zu dem einfachen, nicht gelehrten Volk gehört.
2) Das ist der Plural zu 'am ha'ares.

und heirate die Tochter eines Gelehrtenschülers und verheirate seine Tochter an einen Gelehrtenschüler. (Hiervon gilt:) Ein Gleichnis: (die Sache gleicht) Trauben des Weinstockes zu Trauben des Weinstokkes: (das ist) eine Sache schön und annehmbar. — Und nicht heirate er die Tochter eines 'am ha'ares. (Hiervon gilt:) Ein Gleichnis: (die Sache gleicht) Trauben des Weinstockes zu Trauben des Brombeerstrauches: (das ist) eine häßliche Sache und nicht ist sie annehmbar.

Dieser Text ist in seinen beiden Stücken ausdrücklich als tannaitisch bezeichnet. Er ist hebräisch. Er handelt von der bitteren Feindschaft zwischen den Gelehrten und dem einfachen Volk. Die beiden kurzen Vergleiche zeigen, daß die Rabbinen das tertium comparationis (den Vergleichspunkt) nicht aussprechen. Sie überlassen es dem Hörer, den Vergleichspunkt zu finden oder zu formulieren. Solche kurzen Bildreden wie hier sind natürlich bei den Rabbinen häufig. Von den Bildreden Jesu wäre hier etwa zu vergleichen: Mt. 7_{16} ff. Interessant ist, daß der obige Text ein Licht wirft auf die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle. „Alles verkaufen, um etwas zu erlangen", war offenbar bei den Rabbinen ein starker, anschaulicher Ausdruck, wenn man sagen wollte: alles daransetzen, um etwas zu erlangen; wenn man ausdrücken wollte: dies ist so wertvoll, daß man kein Opfer scheuen darf, um es in seinen Besitz zu bringen. Jesu Ausdrucksweise erweist sich also hier als jüdisch. Der Jude liebt konkrete, drastische Ausdrucksweise. Man sieht, daß man dann, wie hier, unter Umständen die Worte nicht pressen darf. Jesus meint also z. B. im Grunde nicht, daß etwa der Mann nun ohne Vermögen mit der Perle dasitzen soll. Jülicher sagt II, S. 585 ganz richtig: „In drastischer Form lehrte Jesus durch dies Parabelpaar, weniger in Polemik gegen jüdische Volkserwartungen als zur Anstachelung der Seinen zu voller Opferfreudigkeit, den unermeßlich hohen Wert des Himmelreiches", freilich ist sich dabei Jülicher dessen nicht bewußt, daß es sich hier bei Jesus um eine jüdische Eigentümlichkeit drastischer Ausdrucksweise handelt.

29.

Diese Welt und jene Welt.

Koh. r. Par. 1, zu I_{15}; Wilna 1884, S. 6[a]; Wünsche, S. 22: *„Krummes kann nicht grade werden" (Pred. I_{15}, Forts.: „und Mangelndes nicht gezählt werden")* [1]).

In dieser Welt kann derjenige, der verderbt ist (wörtl.: gekrümmt ist), in Ordnung gebracht werden (oder: grade werden), und derjenige, der in Mangel (ist), kann gezählt werden [2]). *Aber in der Zukunft (d. h. in der zukünftigen Welt) kann derjenige, der verderbt ist, nicht in Ordnung gebracht werden, und derjenige, der in Mangel (ist), kann nicht gezählt werden* [3]).

Es gibt von den Bösen (solche), die Genossen sind einander in (dieser) Welt. Einer von ihnen tat (wörtl.: ging voran und tat) Buße in seinem Leben vor seinem Tode, und einer tat nicht Buße vor seinem Tode. Es wird würdig befunden dieser, der (Buße) tat in seinem Leben, und steht an der Seite der Genossenschaft der Gerechten. Und dieser [4]) *steht an der Seite der Genossenschaft der Bösen. Und er sieht* [5]) *seinen Genossen und sagt: vielleicht gibt es Bevorzugung in dieser Welt. Wehe jenem Mann* [6]). *Er und dieser* [7]) *wir waren in der Welt zusammen; denn wir waren vereint (wörtl.: wie einer) und wir stahlen vereint und wir raubten vereint und wir taten alle bösen Taten, die in der Welt (sind), vereint. Warum (ist) dieser an der Seite der Genossenschaft der Gerechten und jener Mann (d. h. ich) an der Seite der Genossenschaft der Bösen? Und er* [8]) *sagt zu ihm: (du) Tor, der du in der Welt verunstaltet warst ‚und' nach deinem Tode ‚2 Tage' und 3, haben sie dich nicht in einen Sarg hineingebracht* [9]) *und mit Seilen haben sie dich geschleppt zum Grabe, „unter*

1) Das soll wohl heißen: „Mangelndes kann nicht in Ordnung gebracht werden." Es könnte auch heißen: Mangelhaftes ist unzählig. 2) Die Bibelstelle wird hier wohl so verstanden: wer Mangel hat an guten Werken, an Frömmigkeit, also böse ist, der kann in Ordnung kommen, also sich bekehren. 3) Das irdische Leben entscheidet also das ewige Geschick. 4) Also: derjenige, der vor seinem Tode keine Buße tat. 5) Nach dem Tode. 6) D. h.: wehe mir. Die Juden reden gern in der 3. Person, wo wir die 2. oder 1. Person brauchen. 7) D. h.: ich. 8) D. h. irgend einer, man. 9) So sind wohl die Worte von „und" an zu lesen.

dir ist ausgebreitet Verwesung, und deine Decke sind Würmer" (Jes. 14 11). Und es sah dein Genosse deine Verunstaltung und schwur, sich zu bekehren von seinem bösen Wege und tat Buße wie ein Gerechter, und es veranlaßte ihm seine Buße, zu nehmen für hier [1]) *Leben und Ehre und Anteil mit den Gerechten. Alles (geschah) so warum? (Es hätte mit dir anders sein können) denn es war die Fähigkeit in deiner Hand, dich zu bekehren, und wenn du dich bekehrt hättest, so wäre dir Gutes (zu teil geworden). Und er sagt zu ihnen: laßt mich, und ich will gehen und Buße tun. Und man erwidert ihm und sagt (wörtl.: sie erwidern ihm und sagen):*

weißt denn du Tor, der du in der Welt (bist) [2]), *nicht, daß diese* [3]) *Welt dem Sabbat gleicht und die Welt, aus der du gekommen bist, gleicht dem Vorabend des Sabbat? Wenn der Mensch nicht zurichtet vom Vorabend des Sabbat an, was soll er (dann) essen am Sabbat?*

Und weißt du nicht, daß die Welt, aus der du gekommen bist, gleicht dem Trockenen und diese Welt gleicht dem Meer? Und wenn der Mensch nicht für sich zurichtet auf dem Trockenen, was soll er (dann) essen auf dem Meer?

Und weißt du nicht, daß diese Welt gleicht der Wüste und die Welt, aus der du gekommen bist, gleicht dem bewohnten Land? Wenn der Mensch für sich nicht zurichtet vom bewohnten Land her, was soll er (dann) essen in der Wüste?

Sofort knirscht er mit seinen Zähnen und ißt sein Fleisch; denn es ist gesagt (Koh. 4 5): „der Tor legt seine Hände zusammen und ißt sein Fleisch".

Und er sagt: laßt mich, und ich will sehen die Ehre meines Genossen. Und sie sagen: Tor, der du in der Welt (bist), uns ist befohlen aus dem Munde der Kraft [3]), *daß nicht stehen sollen die Gerechten inmitten der Bösen und nicht die Bösen inmitten der Gerechten und nicht die Reinen an der Seite der Unreinen und nicht die Unreinen an der Seite der Reinen. Und auf Grund wessen (d. h. welcher Schriftstelle) ist uns befohlen betreffs dieses Tores? (d. h. es zu bewachen) (Antwort): denn es ist gesagt (Ps. 118 20): „dies ist das Tor Jahves" usw. (Forts.: „Fromme gehen durch es ein"). Sofort*

1) D. h.: Für das Leben nach dem Tode. 2) Soll wohl heißen: du größter Tor, den es geben kann in der Welt. 3) D. h. die zukünftige Welt, das Jenseits. 4) D. h. Gottes; hebr. g°burah, vgl. Mt. 26 64.

zerreißt er seine Kleider und reißt aus sein Haar; denn es ist gesagt (Ps. 112 $_{10}$): „der Gottlose wird (es) sehen und sich ärgern" (Forts.: „wird mit den Zähnen knirschen und vergehen").

Dieser Text interessiert uns in unserem Zusammenhang einmal deswegen, weil er Vergleiche bietet, andererseits weil ihn Arthur Drews (Chr.-M. II, S. 389) als eine Parallele zu dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus anführt. Der Text ist im Midrasch rabba zum Prediger Salomos anonym überliefert. Er ist hebräisch. Ob er älter als das 7. oder 8. Jahrhundert n. Chr. ist, läßt sich nicht beweisen. Der Text will im Anschluß an Prediger 1 $_{15}$ veranschaulichen, daß das irdische Leben die endgültige Entscheidung über das ewige Geschick des Menschen zur Folge hat. Andererseits will er im Zusammenhang hiermit zeigen, daß eine Bekehrung vor dem Tode doch noch die Seligkeit einbringt. Daß diese Gedanken eine gewisse Verwandtschaft mit dem Gleichnis Jesu Lc. 16 $_{19}$ ff. haben, ist unleugbar. Auch die Form, in der sie der obige Text bietet, erinnert an Lc. 16: auch der obige Text setzt voraus, daß im Jenseits die Bösen und die Guten einander sehen können, aber daß beide von einander streng geschieden sind. Ferner bieten beide Texte eine Unterredung in direkter Rede. Der obige rabbinische Text beweist auf alle Fälle — was von vornherein wahrscheinlich ist —, daß Jesus in Lc. 16 so wenig wie anderswo ganz neue, unerhörte und schlechthin originale Gedanken und Vorstellungen hat, sondern daß er in seinen Gedanken und Vorstellungen sich mannigfach als Kind seiner Zeit und seines Volkes erweist. Das ist das Wahrheitsmoment an der Meinung von Drews, Lc. 16 habe im Talmud seine Parallele. Andererseits aber sind doch damit die Unterschiede zwischen obigem Text und Lc. 16 nicht zu beseitigen: Jesu Gleichnis handelt von einem Reichen und einem Armen, der obige Text aber von zwei Verbrechern. Jesus redet von Abraham, der obige Text dagegen nicht. Jesus will mit seinem Gleichnis auch nicht, wie der obige Text, eine Schriftstelle erklären. Daß der obige Text von Lc. 16 abhängig sei, ist selbstverständlich ausgeschlossen, eine Entlehnung auf Seiten Jesu ebenso, einfach schon deswegen,

weil der obige Text wahrscheinlich um Jahrhunderte später als Lc. 16 entstanden ist.

Die vorkommenden Vergleiche haben nicht die schulmäßige Gleichnisform.

Das „Knirschen mit den Zähnen" erinnert an Mt. 22_{13}, 8_{12} usw.

Jülicher formuliert den Gedanken von Lc. 16 mit Recht so: (II, 636): „Lieber so arm wie Lazarus und einst selig als reich und glücklich auf Erden und für die Hölle reif!" Mit Recht sagt er (II, 638): „Freude an einem Leben im Leiden, Furcht vor dem Genußleben wollte die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus erzeugen". Dabei hätte er aber doch noch hervorheben sollen, daß Jesus Lc. 16 diese Stimmungen doch gerade dadurch zu erwecken sucht, daß er die Unabänderlichkeit des beiderseitigen Geschickes, nachdem einmal die Würfel gefallen sind, plastisch schildert. Auch in dem obigen rabbinischen Gleichnis wehrt sich der Verdammte gegen sein Geschick. Aber es ist nichts mehr zu ändern. Der Gedanke der Unabänderlichkeit liegt sowohl Lc. 16 als in dem obigen rabbinischen Text vor. Damit ist natürlich auch der Gedanke ausgesprochen: das irdische Leben entscheidet; h i e r, in diesem irdischen Leben soll und kann man alles tun, um die Hölle zu vermeiden. Das wäre der Gedanke von Lc. 16_{27} ff. Ich kann also nicht finden, daß diese Verse aus dem Rahmen des Gleichnisses herausfallen. An den 5 Brüdern wird derjenige nicht herumorakeln, der weiß, daß die Rabbinen die Zahl 5 sehr gern wählen, um zu sagen: „einige" oder ähnlich. Sie wählen gern eine konkrete Zahl. Hier hätte ebenso gut stehen können 3 oder 4. Die Zahl 5 ist im Vergleich zu 3 oder 7 die unverfänglichste, die am wenigsten Nebengedanken erweckende. So wählt Jesus sie auch bei den 5 törichten und 5 klugen Jungfrauen. „Moses und die Propheten" braucht im Munde Jesu nicht verdächtig zu sein, da er auch sonst von „Gesetz und Propheten" redet, z. B. Mt. 22_{40}, ebensowenig d e r Gedanke, daß sie nicht glauben würden, wenn jemand von den Toten auferstehen würde. Nach Jülicher ist 16_{27-31} der Zusatz eines Christen. Wie ein Juden-

christ, an den Jülicher hier denkt, dazu hätte kommen sollen, an das Gleichnis, das mit V. 26 geschlossen haben soll, die Verse $_{27}$ ff. anzusetzen, um dadurch seinem Schmerz über den Unglauben der Juden der Auferstehuung Jesu gegenüber Ausdruck zu geben, ist mir unerfindlich. Weinel (Die Gleichnisse Jesu, 1901 [3], S. 307) hält m. E. mit Recht 16 $_{27}$ ff. für echt. Er legt sogar den Hauptakzent auf V. 31 und meint, daß Jesus die Wertlosigkeit des Wunders für den Glauben durch die Geschichte von dem reichen Mann und dem armen Lazarus lehren wolle. Ich würde vielmehr so sagen: d e n Gedanken, der schon oben angegeben ist, will Jesus ausdrücken, d. h.: das irdische Leben entscheidet über unser Geschick im Jenseits. Besser arm und fromm auf Erden wie Lazarus und dann im Jenseits selig, als reich und ungläubig wie der Reiche und dann im Jenseits in Pein. Im irdischen Leben bleibt uns, wenn wir unser Geschick im Jenseits bestimmen wollen, nichts anderes übrig als Frömmigkeit, als Glaube, Glaube an Gott und an seine Offenbarung, wie sie in Gesetz und Propheten vorliegt. Daß das Jenseits uns etwa durch einen Abgesandten, einen, der dort gewesen ist und uns nun schildern kann, wie es dort ist, von seiner Realität überzeugt, darauf sollen wir nicht warten. Es i s t so, wie das Gleichnis das unabänderliche und unabwendbare Geschick nach dem Tode schildert. Davon sollen wir überzeugt sein, auch ohne daß wir handgreifliche Beweise haben. So hängen also alle d i e Gedanken, die das Gleichnis zum Ausdruck bringt, innerlich miteinander zusammen. Jülicher hat den Grundgedanken ganz richtig erfaßt, nur blendet sowohl ihn als Weinel d i e Theorie, daß nun in einem solchen Gleichnis absolut ganz starr und abstrakt in der Manier u n s e r e r Geistesschulung e i n e i n z i g e r Gedanke in nur e i n e r Auffassung und Formulierung ausgedrückt sein müsse. So denkt der Jude nicht. Der Jude wendet den e i n e n Gedanken leicht nach verschiedenen Richtungen, begründet, bekräftigt ihn, legt seine verschiedenen Seiten auseinander, ohne dabei, wie der starre Logiker, einen Zwiespalt zu empfinden. Hier liegt also, um noch einmal eine andere Formulierung zu versuchen, die Sache so: durch die Geschichte geht

der eine große Gedanke von dem Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits. Dieser Gegensatz ist verschieden bei den Frommen und bei den Nichtfrommen. Dieser Gegensatz steht unter unabänderlichen Gesetzen. Man kann nachher im Jenseits nichts mehr ändern. Im Diesseits liegt die Entscheidung über das Jenseits. Es kann auch nicht den im Diesseits Lebenden vom Jenseits aus ihre irdische Aufgabe erleichtert und in die richtige Bahn gelenkt werden. Man hat sich hier auf Erden zu entscheiden, man soll glauben. Vom Jenseits aus kommt kein Bote, der Gewißheit darüber bringt, daß tatsächlich die irdische Entscheidung so schwerwiegende Folgen hat. Es ist so. Wer auf Erden glaubt, der kann sicher sein, daß ihm nach dem Tode nichts Schlimmes passiert.

Man sieht: das ist alles ein und derselbe Gedanke, nur entfaltet nach verschiedenen Seiten. Der Jude nimmt diese Entfaltung nicht, wie wir hier, abstrakt vor, sondern er stellt, wie Jesus, die Bilder, Reden, Schilderungen hin und überläßt es dann dem Hörer, sich den Inhalt zu formulieren. Er denkt in Bildern und dramatischen Szenen, nicht in abstrakter Form. Man kann das ja an dem obigen rabbinischen Text studieren, der sehr bald, nachdem er mit gedankenmäßigen, allgemeinen Sätzen angefangen hat, dann sofort in die dramatische Form der Rede und Gegenrede übergeht.

III.

Rabbinisches Material zum Verständnis der neutestamentlichen Gleichnisse.

Ich füge hier nun noch einige rabbinische Texte bei, die zwar keine Gleichnisse oder Vergleiche enthalten, aber doch zum Verständnis der neutestamentlichen Gleichnisse mancherlei beitragen. Sie sind z. T. von Arthur Drews auch zu diesem Zweck herangezogen worden und bedürfen daher einer genaueren Behandlung, als ihnen durch Arthur Drews zuteil geworden ist.

30.

Rabbi Meïr und die Gleichnisbildner.

Soṭa IX, 14f.:

14 *Im Kriege des Vespasianus ordnete man an betreffs der Kronen der Bräutigame und betreffs der ‚Handtrommel'* [1]).

Im Kriege des Titus ordnete man an betreffs der Kronen der Bräute und daß nicht ein Mensch seinen Sohn Griechisch lehren sollte.

Im letzten Kriege ordnete man an, daß nicht herausgehen sollte die Braut in der Sänfte inmitten der Stadt, und unsere Meister erlaubten, daß herausginge die Braut in der Sänfte inmitten der Stadt.

15 *Seit gestorben ist Rabbi Meïr, hörten auf die Bildner von Gleichnissen* [2]).

Seit gestorben ist Ben 'Azz'ai, hörten auf die Strebsamen.

Seit gestorben ist Ben Zom'a, hörten auf die Ausleger.

Seit gestorben ist Rabbi J'hoschu'a, verschwand das Gute aus der Welt.

Seit gestorben ist Rabbi Schim'on ben Gamli'el, ist gekommen die Heuschrecke und mehrten sich die Nöte.

Seit gestorben ist Rabbi 'El'azar ben 'Azarjah, verschwand der Reichtum von den Weisen [3]).

Seit gestorben ist Rabbi 'Akib'a, hörte auf die Ehre des Gesetzes.

Seit gestorben ist Rabbi Ḥanin'a ben Dos'a, hörten auf die Männer der (Wunder-)Tat [4]).

Seit gestorben ist Rabbi Jos'e qatnut'a, verschwanden die Frommen. Und warum wird sein Name genannt qatnut'a? weil er war der „Letzte" der Frommen.

Seit gestorben ist Rabbi Johanan ben Zakk'ai, hörte auf der Glanz der Weisheit.

Seit gestorben ist Rabban Gamli'el der Alte [5]), *hörte auf die Ehre des Gesetzes und starb Reinheit und Absonderung.*

Seit gestorben ist Rabbi Jischm'a'el ben Pabe, hörte auf der Glanz des Priestertums.

Seit gestorben ist Rabbi, hörte auf Demut und Furcht vor Sünde.

1) Der hebr. Ausdruck ist nicht sicher verständlich. 2) Hebr.: mōschᵉle mᵉschalim. 3) D. h. den Gelehrten. 4) Hebr. אַנְשֵׁי מַעֲשֶׂה. 5) Das ist der Lehrer des Paulus.

Dieser Text ist der Mischna entnommen. Es handelt sich um lauter Tannaiten. Der zuletzt genannte ist der Redaktor der Mischna (um 200 n. Chr.). Schon aus den 3 erwähnten Kriegen sieht man, daß die Mischna etwa um 200 n. Chr. redigiert ist; denn der Hadrianische Krieg ist für sie „der letzte". Die einzelnen Aussagen über die betreffenden Rabbinen wollen eine Art kurze Nekrologe über diese sein, eine Art ganz kurzer, rühmender Trauerrede. Die kurzen Aussagen wollen irgend etwas Charakteristisches von dem betreffenden Rabbi sagen, und zwar irgend etwas Rühmenswertes. Sie nehmen dabei, wie das verständlich ist, den Mund etwas voll. Uns interessiert hier vor allem die Aussage über Rabbi Meïr (um 130—160 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 93). Rabbi Meïr muß demjenigen, der die obigen Aussagen zusammengestellt resp. sie geprägt hat, als besonders charakteristischer und berühmter Gleichnisbildner bekannt gewesen sein. Weiter bedeutet die obige Aussage über Rabbi Meïr nichts; denn auch später sind ja noch sehr viele Gleichnisse von den Rabbinen gebildet worden. Leider sind uns von den Gleichnissen des R. Meïr so gut wie keine erhalten.

31.

Die Fuchsfabeln des Rabbi Me'ïr.

B. Sanh. 38[b]; Goldschmidt VII, S. 158 f.:

Es hat gesagt jener Ketzer[1] *zu Rabbi Jischm'a'el bar Jose*[2]*: es steht geschrieben (1. M. 19 $_{24}$): „und Jahve ließ regnen über Sodom und über Gomorrha Schwefel und Feuer von Jahve": „von ihm" hätte es heißen sollen*[3].

Da sagte zu ihm jener Wäscher[4] *: laß ihn, ich will ihm antworten es steht ja geschrieben (1. M. 4 $_{23}$) : „Und es sprach Lamech zu seinen*

1) Im Text steht: מִינָא. Nach W. Bacher, Aggada der Tannaiten, II, 1890, S. 409 wäre ein Christ damit gemeint. 2) Um 200 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 95. 3) Vielleicht meint der Fragende, falls er ein Christ ist, diese Stelle im Sinne eines Beweises für die Gottheit Christi fassen zu können. 4) „Jener", d. h.: jener bekannte oder: jener, von dem hier die Rede ist. Der Hebräer setzt gern den bestimmten Artikel oder dieser, resp. jener, wo wir „einer" sagen würden.

Frauen: Ada und Silla, höret meine Stimme, ihr Frauen Lamechs.“ „meine Frauen“ hätte es heißen sollen. Aber es erzählt der Vers so [1]). *Hier erzählt gleichfalls der Vers so. Da sagte er* [2]) *zu ihm: woher dir dies? (Antwort:) aus dem Lehrvortrag des Rabbi Me'ïr hab ich es entnommen. Es sagte nämlich (auch) Rabbi Johanan* [3]):

wenn Rabbi Meïr vortrug, trug er in seinem Lehrvortrag vor: ein Drittel Lehrtradition, ein Drittel Agada, ein Drittel Gleichnisse.

Und es hat gesagt Rabbi Johanan:

300 Füchsegleichnisse hatte Rabbi Me'ïr, aber wir haben nur 3: „Die Väter aßen Herlinge und die Zähne der Kinder wurden stumpf“ (Ez. 18 $_2$); „eine richtige Wage, richtige Gewichtsteine“ (Lev. 19 $_{36}$): „der Gerechte wird aus der Not befreit und es kommt der Böse an seine Stelle“ (Prov. 11 $_8$).

Dieser dem Babli entnommene Text ist z. T. hebräisch, z. T. aramäisch verfaßt. Der Text ergänzt in seinen Angaben über R. Meïr den Text Nr. 30. Interessant ist, daß Judenchristen mit den Rabbinen über Bibelstellen disputiert haben. Ferner, daß gelegentlich einfache Leute, wie hier ein Wäscher oder Walker, als Ueberlieferer rabbinischer Aussprüche auftreten. Außerdem ist zu beachten, daß hier die Gleichnisse als Teil des rabbinischen Lehrvortrages des Rabbi Meïr (um 130—160 n. Chr.) bezeichnet werden. Zu den Fuchsfabeln ist zu vergleichen die Fabel des R. Akiba von dem Fuchs und den Fischen oben Nr. 18. Die angeführten Bibelstellen sind wahrscheinlich so gedacht, daß je eine von ihnen in je einer der Fuchsfabeln vorkam.

32.

Johanan ben Zakk'ai und die Gleichnisse der Wäscher und der Füchse.

B. Baba bathra fol. 134[a]; Goldschmidt VI, S. 1291:

Es überlieferten unsere Meister:

80 Schüler hatte Hillel der Alte: 30 von ihnen waren geeignet,

1) D. h. also: der Vers braucht die objektiv erzählende Form. 2) Wohl R. Jischm'a'el. 3) 279 n. Chr. gest.; Strack, Einl. [4] S. 101.

daß wohnte auf ihnen die Sch'chinah [1]*, wie Mose, unser Meister. 30 von ihnen waren geeignet, daß ihnen stehen blieb die Sonne, wie Josua, Sohn Nun's* [2]*. 20 (waren) mittelmäßig.*

Der größte von ihnen war Jonatan ben 'Uzzi'el, der kleinste unter ihnen allen war Rabban Johanan ben Zakk'ai.

Man sagte über Rabban Johanan ben Zakk'ai, daß er nicht zurückließ (d. h. unstudiert ließ) Schrift und Mischnah, Talmud, Halachot und 'Agadot, sorgfältiges Studium [3] *des Gesetzes und sorgfältiges Studium der Soph'rim* [4] *und die Schlüsse a minori ad maius und die Schlüsse g'zerah schavah* [5] *und die Sonnenwenden* [6] *und die Gematrien* [7] *und die Gleichnisse der Wäscher und die Gleichnisse der Füchse, das Gespräch der Dämonen und das Gespräch der Dattelpalmen und das Gespräch der Engel des Dienstes und eine große Sache und eine kleine Sache.*

[Eine große Sache (d. h.): die Geschichte des Wagens [8]*. Eine kleine Sache(d. h.): die Einwände 'Abajie's und Rab'a's.]* [9]

Um zu erfüllen, was gesagt ist (Spr. 8_{21}): „Besitztum zu geben denen, die mich lieben, und ihre Schatzkammern fülle ich."

Und: weil der Kleinste von ihnen allen so (war), der Größte von ihnen allen um wie viel mehr.

Man sagte über Jonatan ben 'Uzzi'el:

In der Stunde, wo er dasaß und sich beschäftigte mit dem Gesetz, verbrannte jeder Vogel, der über ihm flog.

Durch die tannaitische Einführungsformel und die hebräische Sprache, in der dieser Text des Babli überliefert ist, charakterisiert er sich als in die Zeit bis etwa 200 n. Chr. gehörig. In unserem Zusammenhang interessiert er deswegen, weil hier auch von Johanan ben Zakk'ai ausgesagt wird, daß er der Wäscher- und der Fuchsgleichnisse kundig gewesen sei.

1) D. h. Gott. 2) D. h. daß ihnen Wunder geschahen. 3) D. h. allerlei Finessen der Auslegung. 4) D. h. Schriftgelehrte, Bezeichnung der Vorgänger der Tannaiten. 5) Diese Schlußform besteht darin, daß man 2 Stellen, an denen dasselbe Wort vorkommt, in Beziehung zu einander auslegt. 6) Also: Kalenderfragen. 7) Umsetzung von Zahlen in Buchstaben und umgekehrt. 8) Ezech. 1. Also: mystisch-kosmologische Spekulationen. 9) Das sind Amoräer. Gemeint sind wohl Spitzfindigkeiten der Auslegungsmethode.

Außerdem ist der Text im Vergleich mit dem N.T. durch mancherlei Einzelzüge interessant.

Hillel (gest. 10 n. Chr.) wird schwerlich grade 80 Schüler gehabt haben. Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Zahl als eine schematische bezeichnet. Zu vergleichen sind dann die 70 Jünger Lc. 10_1.

Die Wunder, wie das Stehenbleiben der Sonne, geschehen bevorzugten Jüngern, sagt der obige Text. Die Wunder sind also eine besondere Ehrung, die solchen Frommen zuteil wird. Diese Ansicht ist lehrreich auch zur Erklärung der von Jesus erzählten Wundergeschichten. W i r nehmen heutzutage an solchen Geschichten Anstoß. Die Leute damals sahen in den Wundern den Ausdruck der Größe des betreffenden Mannes, von dem man sie erzählte [1]).

Zu dem „größten" und „kleinsten" ist zu vergleichen: Mt. 11_{11} ff., wo Johannes der Täufer als „der Größte unter den Weibgebornen" bezeichnet und von dem „Kleinsten im Himmelreich" geredet wird.

Unter „Talmud" im obigen Text könnte man „Studium" verstehen. Wahrscheinlich aber ist, daß das dasselbe bedeutet wie „Gemara", d. h. die aus der Zeit von 200—500 stammende Schicht des Talmud. Dann muß „Talmud" in obigem Text ein späterer Einschub sein.

Die Schlüsse a minori ad maius und umgekehrt kommen im N.T. öfter vor. Die Schlußform „g^{e}zerah schavah" liegt z. B. Röm. $4_{8.\ 9}$ vor; denn hier schließt Paulus von Ps. 32_2: „selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht a n r e c h n e t" auf 1. M. 15_6: „es wurde a n g e r e c h n e t der Glaube dem Abraham zur Gerechtigkeit" [2]), und zwar überträgt er, wie das der Schlußform der g^{e}zerah schavah entspricht, eine Aussage, die

1) Vgl. mein Buch „Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters", 1911. 2) Die beiden Stellen werden in dieser Schlußform deswegen in Zusammenhang mit einander ausgelegt, weil an beiden Stellen dasselbe Wort, nämlich: „anrechnen" vorkommt. U n s kommt eine solche Auslegungsweise recht äußerlich vor.

von dem einen der beiden Texte gilt, auf den andern: von 1. M. 15_6 gilt, daß dies Anrechnen geschah, ehe Abraham beschnitten war. Folglich, so schließt Paulus, gilt auch die Ps. 32_2 vorliegende Seligpreisung von den Unbeschnittenen. Das ist echt rabbinische Logik.

Zu dem „Gespräch der Dämonen", das Johanan bei Zakk'ai verstanden haben soll, vergleiche die Dämonenaustreibungen Jesu und seine Unterredungen mit Dämonen.

Die „Dattelpalmen", überhaupt die Pflanzen, gelten offenbar bei den Rabbinen als eine Art lebender Wesen. Etwas ganz Aehnliches finden wir im N.T., z. B. da, wo Jesus den Feigenbaum verflucht (Mc. 11_{12} ff.), und andererseits an der Stelle, wo er sagt: „befiehl dieser Sykomore, daß sie sich ins Meer pflanzen soll, und sie wird es tun" (Lc. 17_6) [1]).

Das Wunder am Schluß des obigen Textes soll offenbar besagen, daß das Studium dieses Rabbinen so eifrig, so feurig war, daß sich das in dieser Weise äußerte.

33.

Die beiden Frommen. Schim'on ben Schaṭaḥ und die 80 Zauberinnen von Askalon.

J. Ḥagigah 77^d, M. Schwab VI, S. 278:

Derjenige, der sagt: Schim'on ben Schaṭaḥ [2]) *war Fürst: ihn unterstützt (in seiner Meinung) das Ereignis von Askalon:*

Zwei Fromme waren in Askalon. Sie aßen zusammen und tranken zusammen und beschäftigten sich zusammen mit dem Gesetz. Da entschlief (d. h. starb) einer von ihnen, und es wurde ihm keine Liebe erwiesen (d. h. kein ehrenvolles Begräbnis). Da starb der Sohn des Ma'jan, des Zöllners [3]), *und es feierte die ganze Stadt um des Erweisens der Liebe willen für ihn.*

Da begann jener (überlebende) Fromme sich zu quälen (und) sagte: Wehe, daß nicht geschieht den Feinden Israels irgend etwas! Da erschien er (d. h. jener verstorbene Fromme) ihm im Traum und

1) Vgl. Jüdische Wundergeschichten, S. 31 ff. 2) Um 100 v. Chr. Strack, Einl. [4] S. 83. 3) Dieser gilt offenbar als nicht fromm, weil er Sohn eines Zöllners ist.; vgl. das N.T.

sagte zu ihm: „Verachte nicht die Söhne deines Herrn (d. h. die Israeliten wegen ihres Betragens den beiden Verstorbenen gegenüber); (denn) der eine hat eine Sünde getan und ging dahin (d. h. starb) durch sie, und der andere tat eine gute Tat und ging dahin (d. h. starb) durch sie (oder: um ihretwillen). Und welche Sünde tat jener Fromme? fern sei es von ihm! er hat (doch) keine Sünde getan sein Lebtag — außer ein Mal hat er die Kopfᵉphillin [1]) *angelegt vor den Handtᵉphillin. Und welche gute Tat hat getan der Sohn des Maʿjan, des Zöllners? fern sei es von ihm! er hat (doch) keine gute Tat getan sein Lebtag — außer einstmals machte er eine Mahlzeit für die Ratsherren, aber es kamen nicht, die sie (d. h. die Mahlzeit) verspeisen (sollten). Da sagte er: es sollen sie verspeisen die Armen, die (sonst) nichts empfangen. Und manche sagen: auf der Straße ging er (einmal) vorüber und es entfiel ihm ein Brot und (das) sah ein Armer und nahm es, und er sagte ihm nichts, um nicht rot zu machen sein Antlitz (d. h. um ihn nicht zu beschämen).“ —*

Nach (einigen) Tagen sah [2]) *jener Fromme den Frommen, seinen (verstorbenen) Genossen, lustwandelnd inmitten von Gärten, inmitten von Parken, inmitten von Wasserquellen. Und er sah den Sohn des Maʿjan, des Zöllners: seine Zunge tröpfelnd (d. h. lechzend) am Ufer des Flusses, er wollte hingelangen zum Wasser, aber er gelangte nicht hin.*

‚Und er sahʿ die Mirjam, die Tochter des ʿEli Boṣlim. R. ʾElʿazar bar Joseh [3]) *hat gesagt: (er sah sie) hängend an den Weizenkörnern der Brüste (wohl = Brustwarzen). R. Jose ben Ḥanin'a* [4]) *hat gesagt: die Angel der Tür des Gehinnom* [5]) *ist befestigt an ihrem Ohr. Da sagte er (d. h. der überlebende Fromme, der dies im Traum sieht) zu ihnen (d. h. zu denen, die als hier vorhanden vorausgesetzt werden): wozu diese so? Da sagte man zu ihm: (das ist diejenige) die gefastet hat und (es) öffentlich bekannt machte* [6]). *Und manche sagen: (das ist diejenige) die gefastet hat einen Tag und sich abrechnete (von der vorgeschriebenen Fastenzeit) zwei (Tage). Da sagte er zu ihnen: wie lange (bleibt) sie so? Da sagte man zu ihm: bis daß kommt Schimʿon ben Schaṭaḥ und (dann) nehmen wir die (Tür-*

1) Das sind die Gebetsriemen. 2) Wohl: im Traum, 3) Um 200 n. Chr.; Strack, Ein. ⁴ S. 95. 4) Ein Tannait nach Strack, Einl. ⁴ S. 102. 5) = γεέννα, im N.T. 6) Man soll also mit dem Fasten nicht prunken! vgl. Mt. 6_{16} ff.!!

angel) ihr ab von ihrem Ohr (wörtl.: von innerhalb ihres Ohres) und befestigen sie in seinem (d. h. des Sch. ben Sch.) Ohr. Da sagte er zu ihnen: und warum? Da sagte man zu ihm: weil er gesagt hat: wenn ich gemacht bin zum Fürsten, so töte ich die Zauberer. Und siehe, er wurde gemacht zum Fürsten und tötete die Zauberer nicht. Und siehe, es gibt 80 Zauberinnen, hausend in der Höhle von Askalon, die verderben die Welt. Doch: geh, sag (es) ihm (d. h. dem Schim'on ben Schatah). Da sagte er zu ihnen: ich fürchte mich; denn er ist ein großer Fürst (wörtl.: ein Mann, ein Fürst), und er glaubt mir nicht. Da sagte man zu ihm: wenn er dir glaubt, siehe (so ist es) gut; und wenn er (es) nicht tut, (so sei) dies dein Kennzeichen vor ihm: lege deine Hand auf dein Auge und reiß es heraus [1]*), und (dann) lege sie wieder darauf und setz es wieder ein (wörtl.: und bringe sie zurück, und es kehrt zurück).*

Da ging er (d. h. der überlebende Fromme) und teilte ihm [2]*) die Begebenheit mit. Er wollte vor ihm das Kennzeichen (für die Wahrheit seiner Aussage) geben, aber man ließ (es) ihm nicht zu. Er (d. h. Schim'on ben Schatah) sagte zu ihm: ich weiß, daß du ein frommer Mann bist (und daher) mehr als das tun kannst* [3]*). Und nicht bloß das (sage ich dir), sondern (auch folgendes: selbst wenn) ich (es) nicht mit meinem Munde gesagt hätte, (daß ich die Zauberer töten will), (so) habe ich (doch) in meinem Herzen (stets daran) gedacht.*

Sofort stand Schim'on ben Schatah auf an einem Regentage und nahm mit sich 80 auserwählte (oder mit kleiner Aenderung der Lesart: junge) Männer und gab in ihre Hand 80 reine Gewänder und ‚sie legten sie' in neue ‚Töpfe' [4]*) und stürzten sie nun auf ihre Köpfe. Er sagte zu ihnen: wenn ich ein Mal pfeife, so zieht eure Gewänder an, und wenn ich zum zweiten Mal pfeife, so geht alle zusammen hinein. Und wenn ihr hineingegangen seid, so ‚ergreife' ein jeder von euch eine und hebe sie von der Erde hoch; denn die Angelegen-*

1) Vgl. Mt. 5_{29}. Das Ausreißen und Einsetzen des Auges soll offenbar im obigen Text ein die Wahrheit des von dem Frommen Gesagten bekräftigendes Wunder sein. Jesus redet nicht von einem solchen Wunder. Aber man sieht, daß er gelegentlich dieselbe, äußerst drastische Vorstellung verwendet. 2) D. h. dem Schim'on ben Schatah. 3) Man sieht, wie man den Frommen Wunder zugetraut hat!! 4) Gemeint ist wohl eine Art Kopfbedeckung.

heiten (d. h. die Gepflogenheiten) dieser Zauberer (sind so): hast du ihn (d. h. einen Zauberer) hochgehoben von der Erde, so kann er nichts tun.

Er ging (nun) und stellte sich an die Tür der Höhle. Er sagte zu ‚ihnen': Genossinnen, Genossinnen, öffnet mir; denn ich bin (einer) von euch. Da sagten sie zu ihm: wie bist du hieher gekommen an solchem Tage? Da sagte er zu ihnen: mitten im Regen ging ich. Da sagten sie zu ihm: und was bist du gekommen hier zu tun? Da sagte er: um zu lernen (die Zauberei) und (sie) zu lehren. Jeder, der (es) vermag, tut, was er (d. h. so viel er) versteht. Da sagte jede einzelne von ihnen, was sie zu sagen pflegte (an Zaubersprüchen) und brachte (auf zauberhafte Weise) herbei Brot. Und eine (andere) sagte, was sie zu sagen pflegte, und brachte herbei Fleisch. (Eine andere) sagte, was sie zu sagen pflegte, und brachte herbei gekochte Speise. (Eine andere) sagte, was sie zu sagen pflegte, und brachte herbei Wein. (Dann) sagten zu ihm: du, was steht bei dir zu tun? Da sagte er zu ihnen: es steht bei mir zu pfeifen: 2 Pfiffe, und ich bringe euch herbei 80 junge Männer, die mit euch sich freuen und euch erfreuen (sollen). Da sagten sie zu ihm: so wünschen wir (es). Da pfiff er ein Mal, und sie [1]) *zogen ihre Gewänder an. Da pfiff er zum 2. Mal, und sie kamen alle zusammen hinein. Da sagte er: jeder, der (es) vermag, merke sich (also: wähle sich) seine Genossin. Und sie luden sie auf und gingen weg und kreuzigten sie.*

Das ist das, was wir überliefert haben [2]):

Ein Ereignis betreffend Schim'on ben Schatah, der aufhängen ließ Weiber in Askalon. Man sagte: 80 Weiber hat er aufhängen lassen, und man darf (doch) nicht richten (im Kapitalprozeß) 2 an einem Tage, außer (in dem Falle), daß die Stunde nötig ist zu so etwas [3]).

Dieser natürlich stark legendarische Text ist in unserem Zusammenhang deswegen wichtig, weil er wie der Text Nr. 29 von Arthur Drews (Chr. M. II, 389) als Parallele zu dem Gleichnis von dem reichen Mann und armen Lazarus angeführt wird. Das

1) D. h. die Jünglinge. 2) Das folgende ist also eine tannaitische Ueberlieferung. Sie ist daher hebräisch, während die vorhergehende Geschichte aramäisch erzählt ist. Vgl. Mischna, Sanh. VI, b. Sanh. 45 b (Hölscher, Sanh. und Makkot, 1910, S. 79). 3) D. h. wohl: in besonderen Ausnahmefällen.

Wahrheitsmoment dieser Auffassung von Drews ist auch bei diesem Text unverkennbar. Auch hier haben wir wieder die Tatsache zu konstatieren, daß die Volksvorstellungen über das Jenseits, die Lc. 16 vorliegen, im Judentum ganz ähnlich nachzuweisen sind. Im obigen Text findet sich auch dies Motiv, daß der in der Hölle Befindliche an großem Durst leidet und kein Wasser erlangen kann. Im übrigen ist der Text derart, daß er auf keinen Fall als „Quelle" für das Gleichnis Jesu angesehen werden kann. Es handelt sich in obigem Text nicht um ein Gleichnis. Ferner ist der obige Text in dem Aramäisch des jerusalemischen Talmud erhalten, also vielleicht nicht älter als das 4. oder 5. nachchristliche Jahrhundert. Allerdings setzt die Mischna bereits die Geschichte von den 80 Weibern, die Schim'on ben Schaṭaḥ in Aṣkalon hinrichten ließ, als bekannt voraus. So wäre denkbar, daß auch die Geschichte von den beiden Frommen, von denen der eine stirbt, schon in tannaitischer Zeit bekannt war. Ein weiterer Unterschied zwischen dem obigen Text und Lc. 16 ist der, daß der obige Text von zwei Frommen und einem Gottlosen redet, Jesus von einem Frommen und einem Gottlosen. Bei Jesus sterben der Gottlose und der Fromme, in obigem Text der eine von den beiden Frommen und der Gottlose. Dem obigen Text liegt der Gedanke zugrunde, daß der Gottlose selbst dann, wenn er eine gute Tat getan hat, in die Hölle kommt und auch die kleinste Sünde des Frommen doch ihre Strafe findet; daß scheinbare Ungerechtigkeit Gottes doch keine Ungerechtigkeit ist. Der überlebende Fromme wird in dem obigen Text durch eine Traumerscheinung über das Jenseits belehrt. Von alledem findet sich in Lc. 16 nichts. Interessant ist, wie anschaulich der obige rabbinische Text die Höllenstrafen schildert. Er erinnert hierin an manche Apokalypse. Ebenso interessant ist die Geschichte von den 80 Zauberinnen, die wohl rein legendarischer Natur ist. Schürer hat leider in seinem großen Werk über die „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" die rabbinischen Legenden völlig unberücksichtigt gelassen. Ihn interessierte nur das, was sich als sicher historisch behaupten läßt. So wertvoll

diese Art der Arbeit an den rabbinischen Ueberlieferungen ist, so sehr kommt für die neutestamentliche Forschung grade das im Talmud vorliegende legendarische Material in Betracht, da wir es ja im N.T. auch mit einer Mischung von Geschichte und Legende zu tun haben. Die Gesetze der jüdischen Legendenbildung kann man an den rabbinischen Legenden studieren und damit der Entstehung der legendarischen Elemente des N.T.s auf die Spur kommen [1]).

34.

Diese Welt für die Frevler, jene Welt für die Frommen.

B. B^{e}rachot Fol. 61^{b}, Goldschmidt I, S. 228:

Es ist überliefert worden:

Rabbi Jose der Galiläer [2]) *sagt:*

Die Gerechten richtet der gute Trieb; denn es ist gesagt (Ps. 109$_{22}$): „Mein Herz ‚windet sich' in meinem Innern". — Die Bösen richtet der böse Trieb; denn es ist gesagt (Ps. 36$_{2}$): „Eine Eingebung der Sünde (wird) dem Bösen im Innern ‚seines' Herzens (zu teil); es gibt keinen Schrecken Gottes vor seinen Augen." — Die Mittelmäßigen richten beide (Triebe); denn es ist gesagt (Ps. 109$_{31}$): „Er (d. h. Gott) steht zur Rechten des Armen, (ihm) zu helfen vor denen, die seine Seele richten."

Es hat gesagt Rab'a [3]):

z. B. wir sind Mittelmäßige.

Da sagte zu ihm Abaje [4]):

(wenn auch du, großer Gelehrter, zu den Mittelmäßigen gehören würdest) so ließe nicht der Herr das Leben irgend einem Geschöpf.

Und es hat gesagt Rab'a:

Nicht wurde die Welt geschaffen außer für vollständig Böse oder vollständig Gerechte.

Es hat gesagt Rab'a:

1) Vgl. mein Buch: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911. 2) Um 130 n. Chr.; Strack, Einl.^{4} S. 90. 3) Gest. 352 n. Chr.; Strack, Einl.^{4} S. 108. 4) Gest. 338/39 n. Chr.; Strack, Einl.^{4} S. 108.

Es weiß der Mensch in seiner Seele, ob er ein vollständig Gerechter ist oder nicht.

Es hat gesagt Rab [1]*:*

Nicht wurde die Welt geschaffen außer für 'Aḥ'ab ben 'Omri und für Rabbi Ḥanina ben Dos'a [2]*: für 'Aḥ'ab ben 'Omri diese Welt und für Rabbi Ḥanina ben Dos'a die kommende Welt.*

Dieser Text ist lehrreich für die Erkenntnis der Zusammensetzung des Talmud. Das erste, hebräisch verfaßte Stück ist, wie die Einführungsformel ausdrücklich sagt, tannaitisch. Dieses Stück wird dann von den beiden Amoräern Rab'a und Abaje, die häufig in Disput miteinander auftreten, zum Gegenstand von Bemerkungen gemacht. Diese Bemerkungen sind aramäisch. Dann werden, so daß eine kleine Spruchsammlung herauskommt, noch zwei Aussprüche Rab'a's angefügt und schließlich auch noch ein Ausspruch Rab's. Alle diese amoräischen Worte sind aramäisch verfaßt.

Der obige Text soll nach Arthur Drews (Chr.-M. II, 389) eine Parallele zu Lc. 16_{25} sein, wo Abraham sagt: „Kind, gedenke daran, daß du dein Gutes in deinem Leben empfangen hast und Lazarus in gleicher Weise das Schlechte. Jetzt aber wird er hier getröstet, du aber wirst geplagt." Zu diesem Gedanken bieten die den Schluß des obigen Textes bildenden Worte Rab's insofern eine Parallele, als hier gesagt wird, daß ein Sünder wie Ahab die Seligkeit der zukünftigen Welt nicht erhält, sondern daß ihm diese irdische Welt der Vergänglichkeit gehört, aus ihr allein also seine Freuden und seine Leiden quellen. Ein Frommer dagegen wie Ḥanina ben Dos'a [3], von dem zudem die Ueberlieferung berichtet, daß er sehr arm war, erhält die kommende Welt, d. h. die Seligkeit in ihr. Diese Gedanken werden allerdings in dem obigen Text von einem Amoräer ausgesprochen, also Jahrhunderte nach Jesus, so daß Jesus von dieser Stelle nicht abhängig sein kann. Wohl aber ist denkbar, daß er, wie überhaupt in den volks-

1) Gest. 247 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 100. 2) Lebte um 70 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 86. 3) Ein Wundertäter, vgl. Jüdische Wundergeschichten, S. 19 ff.

tümlichen Vorstellungen von Lc. 16, so auch in dem Lc. 16 $_{25}$ ausgesprochenen Gedanken, nichts Originales, sondern lediglich Gedanken, die seinen Zeitgenossen ebenso wie ihm geläufig waren, bietet. Mit alledem ist natürlich nicht bewiesen, daß Lc. 16 unecht ist, ebensowenig, daß es gar nichts Originales enthält. Für alles Genauere ist an dieser Stelle auf die Ausführungen zu Nr. 29 zu verweisen.

35.

Die Perle im Fisch.

B. Schabbat 119 [a]; Goldschmidt I, S. 606:

Joseph, der die Sabbate verehrte: es war (d. h. wohnte) jener Heide [1]) *in seiner Nachbarschaft, der sehr viel Vermögen hatte. Da sagten die Chaldäer zu ihm (d. h. zu dem Heiden): das ganze Vermögen (d. h. dein ganzes Vermögen) wird Joseph, der die Sabbate verehrt, verzehren. Da ging er hin (und) verkaufte sein ganzes Vermögen. Er kaufte dafür keine Perle (und) legte sie in seinen Hut. Während er in einer Fähre fuhr, erfaßte sie ein Wind(stoß) (und) warf sie ins Meer. Da verschlang sie ein Fisch. Man zog ihn empor (und) brachte ihn (zum Verkaufen) zum Abend des Rüsttages des Sabbat. Sie (d. h. die Verkäufer) sagten: wer kauft (einen) derartig (en Fisch)? Da sagten sie zu ihnen: gehet, bringet ihn zu Joseph, dem Verehrer der Sabbate, der (einen schönen Fisch) gewöhnlich kauft. Sie brachten ihn zu ihm. Er schlitzte ihn auf. Da fand er in ihm die Perle. Er verkaufte sie für 13 Söller (Obergemächer) von Golddenaren (d. h. voll Golddenare). Da traf ihn (d. h. den Joseph jener Greis* [2]) *(und) sagte: wer für den Sabbat borgt, den bezahlt der Sabbat.*

Dieser Text soll nach Arthur Drews (Chr.-M. II, 384) die Quelle sowohl für das Gleichnis Jesu von der köstlichen Perle Mt. $13_{45.\,46}$ als für das Gleichnis von den Fischen im Netz Mt. 13_{47} ff. sein. Der Text ist in dem Aramäisch des babylonischen Talmud verfaßt, also schwerlich älter als ca. 500 n. Chr. Abgesehen von dieser chronologischen Sachlage dürfte das Urteil von Arthur

1) D. h. ein Heide. 2) D. h. ein Greis.

Drews auch deswegen nicht richtig sein, weil obiger Text kein Gleichnis ist, es mit dem „Himmelreich" nicht zu tun hat, eine spezifisch jüdische Lehre einprägen will: „der Sabbat belohnt den, der ihn verehrt" und von einer Perle in einem Fisch redet, nicht von einer Perle, die ein Perlenfischer findet. Um eine Parallele zu konstatieren, genügt es für Arthur Drews schon, daß in diesem Text von einer Perle die Rede ist, daß ein ganzes Vermögen in eine Perle umgesetzt wird, daß hier ein Fischfang erwähnt wird. Letzteres soll die Aehnlichkeit mit dem Gleichnis von den Fischen im Netz sein!

36.

Rabbi Jischm'a'el's allegorische Deutungen.

Sifre zu Deut., Par. ki teṣe, Abschn. 237, zu 5. M. 22_{17}; Friedmann S. 117^{b}:

„Und sie sollen ausbreiten das Tuch vor den Aeltesten der Stadt". (5. M. 22_{17}).

Sie sollen klar machen die Worte wie ein „Tuch".

Und das ist eins von den Worten, die Rabbi Jischm'a'el auszudeuten pflegte aus dem Gesetz wie ein Gleichnis.

Desgleichen (2. Mose 22_{2}): „wenn aufgegangen ist die Sonne über ihm, ist es ihm Blutschuld". Geht denn etwa die Sonne über ihm allein auf? Und was lehrt tieferes Studium? „wenn die Sonne aufgegangen ist"; was (bedeutet) „Sonne"? (Antwort:) Friede in der Welt. Auch dieser, wenn er weiß, daß er Friede von ihm (zu gewärtigen hatte) und er hat ihn getötet, siehe, so ist dieser schuldig.

Desgleichen (2. M. 21_{19}): „wenn er aufsteht und einhergeht draußen auf seiner Stütze" (d. h.:) auf seiner Gesundheit.

Und in Uebereinstimmung hiermit sagt er: „und sie sollen ausbreiten das Tuch" (d. h.:) sie sollen klar machen die Worte wie ein „Tuch".

Rabbi 'Akib'a sagt:

Siehe, er (d. h. die Schrift) sagt: „und sie sollen ausbreiten das Tuch vor den Aeltesten der Stadt" (d. h.: auf diese Weise) werden erfunden die Zeugen des Ehemannes als Falschzeugen.

Eine andere Erklärung:

„und sie sollen ausbreiten das Tuch" (d. h.:) es sollen kommen die Zeugen des einen und die Zeugen des anderen und sollen sagen ihre Worte vor den Aeltesten der Stadt.

Rabbi 'Eli'ezer sagt: Worte (sind) wie ihre Schrift [1]).

Dieser Text ist dem tannaitischen Midrasch Sifre zum Deuteronomium entnommen. Er ist hebräisch. In unserem Zusammenhang ist an diesem Text wichtig, daß Rabbi Jischm'a'el (um 130 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 88) nach diesem Text einige Stellen des Gesetzes „wie ein Gleichnis", d. h. allegorisch, in übertragenem Sinne, ausgelegt hat. Auch die palästinensischen Rabbinen kannten die Allegorie, obwohl sie diese Auslegungsmethode nicht in derselben umfänglichen Weise angewandt haben wie etwa Philo von Alexandrien. So versteht R. Jischm'a'el das „Ausbreiten des Tuchs" in 5. M. 22 $_{17}$ als das „klarmachen von Worten, wie man ein Tuch ausbreitet". So ist wohl die Auslegung des R. Ismael gemeint. Es handelt sich in der obigen Stelle um die Ueberführung einer Frau, der ihr Mann schändliche Dinge zur Last legt. R. Ismael nahm wohl an der Art, wie diese Ueberführung nach dem Wortsinn der Stelle vorgenommen wird, Anstoß und bezog sie daher auf eine Ueberführung mit Hilfe eines klaren Nachweises durch die W o r t e der Zeugen.

In der zweiten Stelle 2. M. 22 $_{2}$ versteht R. Ismael die „Sonne" als den „Frieden". Ihm war offenbar der uralte Gedanke der Stelle unverständlich, wonach die Sonne, wenn sie die Bluttat gesehen hat, gewissermaßen die Rache verlangt. Daher deutet er die Stelle um und liest heraus, daß derjenige, der einen Dieb getötet hat, obwohl er wußte, daß der betreffende Dieb ihm nur etwas stehlen und ihn nicht töten wollte, des Mordes schuldig befunden wird.

An der dritten Stelle 2. M. 21 $_{19}$ versteht R. Ismael die „Stütze" bildlich als „Gesundheit".

1) D. h.: sie können ihr Zeugnis auch schriftlich abgeben.

Zweiter Teil.

Die Bedeutung der rabbinischen Gleichnisse für die Beurteilung der Gleichnisse Jesu.

Nachdem wir im ersten Teil dieser Arbeit eine Reihe rabbinische Gleichnistexte kennen gelernt und jeden einzelnen Text so bearbeitet haben, daß er allen, die die neutestamentlichen Gleichnisse zu verstehen und zu beurteilen streben, möglichst nahe gerückt worden ist, ist es nun unsere Aufgabe, die gewonnenen Einzelerkenntnisse zusammenzufassen und unser Resultat sowohl im Verhältnis zu Jülichers Gleichnistheorie als im Verhältnis zu Drews' Bestreitung der Echtheit der Gleichnisse Jesu noch genauer durchzuführen.

A.

Die Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers.

Es wird nötig sein, hier zunächst einiges Allgemeine zu behandeln und dann die Art, wie Jülicher seine These im einzelnen zu beweisen versucht, im einzelnen zu kritisieren. Mit anderen Worten: wir beschäftigen uns zunächst mit dem ersten Bande der „Gleichnisreden Jesu", die Adolf Jülicher verfaßt hat, dann mit seinem zweiten Bande.

1.

Allgemeines über Jülichers Gleichnistheorie.

So großen Eindruck auch in der theologischen Welt die Gleichnistheorie Jülichers und ihre Durchführung gemacht hat,

so wenig hat es ihr doch auch andererseits sehr bald an Bestreitern gefehlt. Z. B. hat sowohl Weinel [1]) als Bugge [2]) Einwände gegen Jülicher erhoben, letzterer von dem wichtigen Gesichtspunkt aus, daß man von den jüdischen Gleichnissen, von den Gleichnissen der Zeitgenossen Jesu in Palästina, also von den rabbinischen Gleichnissen, ausgehen müsse, um die Gleichnisse Jesu richtig zu verstehen. Das rabbinische Material aber, das Bugge zur Verfügung stand, war sehr dürftig, so daß sein Buch in Deutschland nicht d e n Eindruck gemacht hat, der wünschenswert gewesen wäre. Dasselbe gilt von meinem Buch „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu" [3]), das vor nunmehr 7 Jahren erschien und nur die Gleichnisse der M^{e}chilta [4]) behandelte. Mein gegenwärtiges Buch vertritt genau denselben Standpunkt wie mein Buch von 1904. Ich hoffe jedoch deswegen von ihm größere Durchschlagskraft, weil das rabbinische Material, das es bietet, wesentlich umfangreicher und reichhaltiger ist.

Wenn ich von einer „Widerlegung" der Gleichnistheorie Jülichers durch die Heranziehung der rabbinischen Gleichnisse rede, so bitte ich dabei zu beachten, daß ich, was auch schon aus meinem Buche vom Jahre 1904 hervorgeht, das nicht in d e m Sinne meine, als wollte ich einer wüsten Allegorisierung der Gleichnisse Jesu das Wort reden. Dieser Art, die Gleichnisse Jesu zu behandeln, hat Jülicher ein für allemal den Todesstoß versetzt, und das ist das große Verdienst seines Buches.

Ferner möchte ich hier noch einmal betonen, daß ich mich dem N.T. gegenüber und daher auch den Gleichnissen Jesu gegenüber von jedem apologetischen Vorurteil, das etwa aus dogmatischer Befangenheit flösse, völlig frei weiß [5]). Ich rechne mich zu derselben „liberalen" protestantischen Theologie, der auch

1) Die Bildersprache Jesu, 1900; Die Gleichnisse Jesu, 3. Aufl. 1910. 2) Die Hauptparabeln Jesu, 1903. 3) 1904. 4) Das ist ein tannaitischer Midrasch zu Teilen des Exodus. 5) Der Nichttheologe, der dieses Buch liest, wird sich wundern, daß ich mich so gegen eine falsche Einordnung vom Parteistandpunkt aus wehre. Es kommt das daher, daß leider in der Theologie — anderswo übrigens auch — nur allzu rasch nach Parteischablonen, nicht nach der Sache geurteilt wird.

Jülicher dient. Daraus folgt aber natürlich nicht, daß alle Abweichungen von Jülichers Urteilen ihre letzte und einzige Ursache in dogmatischen Vorurteilen haben müßten, oder daß man, um „liberal" und „kritisch" zu sein, mit Jülicher in allen Punkten übereinstimmen müßte. Es ist also für mich selbstverständlich, daß man nicht von vornherein die von den Evangelisten überlieferten Gleichnisse Jesu mit d e n Gleichnissen, die Jesus gesprochen hat, identifizieren darf. Kritik ist für mich, genau wie für Jülicher, selbstverständlich. Die Frage ist nur, nach welchen Grundsätzen solche Kritik vorzunehmen ist. Und hier muß ich nun gegen Jülicher und gegen die ganze bisherige Art der neutestamentlichen Forschung einen schweren Vorwurf erheben, den man m. E. nicht eindringlich und energisch genug erheben kann, obwohl gegenwärtig sich bereits ein Umschwung in dieser Beziehung innerhalb der neutestamentlichen Forschung anbahnt [1]). Dieser Vorwurf ist folgender:

Für Jülicher ist der Talmud eine terra incognita. Für Jülicher ist Mischna, Tosephta usw. ein leerer Name, resp. der Inbegriff von jüdischer Gesetzlichkeit und Verknöcherung, des Studiums für den neutestamentlichen Forscher nicht wert. Dem setze ich d i e These entgegen, die sich mir in nunmehr etwa 10 jähriger Arbeit immer mehr befestigt hat, daß der tiefste Schade unserer neutestamentlichen Forschung der Mangel an Schulung auf rabbinischem Gebiet ist. Ich bin mir bewußt, bei diesem Urteil selbstverständlich „von jedem philosemitischen oder antisemitischen Vorurteil völlig frei" [2]) zu sein. Ich meine damit nur den m. E. ganz selbstverständlichen Grundsatz zu vertreten, daß man das N. T. nur verstehen kann, wenn man nicht nur den Hellenismus, sondern auch und vor allem das palästinensische Judentum kennt und dadurch einen geschulten Blick für jüdische Denk- und Sprechweise gewonnen hat [3]). Es ist ausgeschlossen,

1) Freilich sieht z. B. Wernle in der 2. Aufl. seiner „Einführung in das theologische Studium", 1911, die volle Bedeutung der Rabbinica noch immer nicht ein! 2) Vgl. Jülicher, Gleichnisreden I, S. 171. 3) Schürer und Bousset genügen hierfür nicht.

die Synoptiker wirklich zu verstehen, wenn man nicht weiß, wie der Jude der Zeit Jesu, und zwar der Jude in Palästina, sich ausgedrückt hat. Die Ausdrucks- und Denkweise der Juden der Zeit Jesu, soweit sie hebräisch-aramäisch reden, ist charakteristisch verschieden von unserer Denk- und Redeweise. Sieht man dies nicht, so steht man fortwährend in Gefahr, die Evangelien, die doch von geborenen Juden der Tannaitenzeit herrühren, mißzuverstehen. Natürlich meine ich das nicht im Sinne einer Unterschätzung der hellenistischen Forschungsrichtung, wie sie z. B. Deißmann und Heinrici vertreten, auch nicht in dem Sinne, daß ich nun blind wäre gegen das Originale an der Ausdrucks- und Denkweise Jesu und nun unter allen Umständen Jesus und das N.T. als durch und durch rabbinisch darstellen wollte. Uebertreibungen liegen mir völlig fern [1]). Ich meine aber, es sollte einleuchten, daß ein Forscher auf neutestamentlichem Gebiet den schwersten Mangel in seiner Vorbildung empfinden müßte, wenn er, der es doch mit den Geistesprodukten von geborenen Juden der Tannaitenzeit zu tun hat, keine Ahnung von den Aussprüchen eines Hillel, Johanân ben Zakk'ai, Ḥanina ben Dosa usw. hat, also die unmittelbarste Umgebung Jesu und der Apostel in Palästina gar nicht oder nur sehr aus der Ferne kennt. Ist es nicht so unnatürlich und merkwürdig wie möglich, daß ein großes Werk wie das von Jülicher geschrieben werden konnte, ohne daß der Verfasser die dringlichste Pflicht empfand, sich gründlich über die Gleichnisse der Tannaiten zu orientieren [2]), obwohl diese doch zum guten Teil aus der Zeit um 70 n. Chr. stammen, also aus derselben Zeit wie die Synoptiker und aus Palästina, wo doch Jesus und die Apostel gelebt haben? Das ist nur so erklärlich, daß den bisherigen Neutestamentlern merkwürdigerweise kaum je der Gedanke gekommen ist, daß sie orientalistische Bildung

1) Es ist leider in der Theologie vielfach üblich — anderswo sicher auch —, die Bedeutung einer Forschungsrichtung, wie sie die Rabbinica darstellen, dadurch abzuschwächen, daß man erklärt, die Sache werde „überschätzt". 2) Wenn Jülicher diese Orientierung nach sekundären Quellen vorgenommen hat, so nenne ich das: nicht gründlich.

besitzen müssen, daß sie die Muttersprache Jesu wirklich kennen müssen, daß sie ihre hebräischen Kenntnisse über die Aneignung des alttestamentlichen Hebräisch hinaus erweitern müssen. Und diese merkwürdige Ressortverteilung, wonach ein Neutestamentler zwar Griechisch können muß, aber kein Hebräisch oder gar Aramäisch [1]), ist wiederum nur so erklärlich, daß unsere Gymnasialbildung das Hebräisch wenig zu seinem Recht kommen lassen kann, daß die Studenten und dann auch die angehenden Professoren Latein und Griechisch zwar genau kennen, Hebräisch aber und Orientalia erst auf der Universität hinzulernen müssen. Dazu kommen dann noch Vorurteile gegen das Judentum, ferner die griechische Form der Evangelien und des N.T.s. Alles das hat zusammengewirkt, um so vielen Neutestamentlern die Erwerbung einer gesunden, vollen und umfassenden Vorbildung zum Verständnis des N.T.s zu verbauen. Ich will noch hinzufügen, daß es noch bis vor kurzem nicht leicht war, in die Rabbinica einzudringen. An den Universitäten konnte man kaum derartige Studien treiben und wurde nicht wirksam und eindrücklich genug dazu angeregt, auch war es nicht ganz leicht, sich in die Rabbinica mit Hilfe der vorhandenen Lexica, Texte und Uebersetzungen einzuarbeiten. Das ist inzwischen etwas anders geworden. Heutzutage kann sich kein Neutestamentler mit der Schwierigkeit der Sache [2]) oder aus sonst einem Grunde entschuldigen, wenn er keine rabbinischen Kenntnisse besitzt. Heutzutage begeht er, wenn er sich auf diesem Gebiete nicht heimisch macht, einen schweren Fehler und beraubt sich überhaupt auf die Dauer der Fähigkeit, die neutestamentliche Wissenschaft wirklich zu för-

1) Es verdient scharf gebrandmarkt zu werden, daß Wernle sogar in der 2. Auflage seiner „Einführung in das theologische Studium" vom Jahre 1911 noch das Lernen des Aramäischen für „Luxus" erklärt!! Das Studium der Papyri und Ostraka aber empfiehlt er angelegentlich!

2) Es ist mir schon immer sehr eigenartig erschienen, daß Hebräisch, wie auch Wernle noch in seiner 2. Auflage der „Einführung in das theologische Studium" sagt, den Studenten „sehr viel zu tun gäbe". Hebräisch soll eine schwere Sprache sein! Es ist m. E. viel leichter als Latein und Griechisch.

dern [1]). Ich denke, daß das vorliegende Buch das Recht, was ich zu diesen Urteilen habe, im einzelnen nachweist.

Ich halte diese Urteile auch angesichts des vierten Abschnittes im ersten Bande der von Jülicher verfaßten „Gleichnisreden Jesu" aufrecht. Hier redet Jülicher allerdings über das Verhältnis der Gleichnisse Jesu zu den Gleichnissen der Rabbinen, aber man sieht dabei sofort, daß er über die rabbinischen Gleichnisse lediglich nach sekundären Quellen urteilt und nicht an die Dinge selbst herangedrungen ist. Abgesehen davon, daß er den Wortlaut der rabbinischen Gleichnisse nicht kennt, sondern nur Uebersetzungen, und zwar freie und vielfach unwissenschaftliche Uebersetzungen, rechnet er auch, aus der Ferne urteilend, mit Möglichkeiten, die in Wirklichkeit nicht in Betracht kommen, und behauptet von den Rabbinen vielerlei, was er ihnen bei näherer Bekanntschaft nicht nachgesagt hätte.

So behauptet z. B. Jülicher, daß die Rabbinen das Gleichnissebilden erst von Jesus gelernt hätten. Er begründet diese Behauptung sehr eigenartig: aus den Evangelien gehe hervor, daß das Gleichnis eine von Jesus erfundene Lehrform gewesen sei. Die Evangelien geben aber zu diesem Urteil nicht den geringsten Anlaß. Das Wort „er lehrte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten" steht am Schluß der Bergpredigt und bezieht sich nicht auf die Gleichnisse Jesu, am allerwenigsten auf deren Form! Wenn Jülicher daraus, daß nach seiner Meinung die Evangelisten sich um das Verständnis der Gleichnisse Jesu bemüht haben, schließt, daß diese Lehrform als solche ihnen rätselhaft und neu war, so ist dieser Schluß bei richtiger Fassung des Parabelkapitels Mc. 4 und Par. und dann, wenn man Jülichers vorgefaßte Abneigung gegen allegorisierende Momente aufgibt, völlig hinfällig.

Angesichts der Fülle rabbinischer Gleichnisse, die schon um 70 n. Chr., ja schon zur Zeit Jesu in der Schule Hillels und Schammai's, als ganz selbstverständlich und in der mannigfachsten

1) Besonders auf dem doch gewiß besonders wichtigen Gebiet der Erforschung der Synoptiker!

Anwendung vorliegen, ist es sicher falsch, wenn Jülicher behauptet, daß die Rabbinen das Gleichnisbilden erst von Jesus gelernt hätten und daß sie, gewissermaßen „widerwillig, sich um des Volkes willen zur Anwendung von Gleichnissen hätten drängen lassen“ [1]). Davon merkt man beim Studium der rabbinischen Gleichnisse nichts. Die Rabbinen haben sichtlich selber Freude an den Gleichnissen und wenden sie an sowohl in ihrem Lehrvortrag als bei den mannigfaltigsten Gelegenheiten im täglichen Leben. Sie trösten sich gegenseitig damit, warnen sich vor Gefahr, ermahnen und belehren einander mit Gleichnissen. Daß sie das alles nur gezwungen täten, nur vom Volke gedrängt: das ist eine reine Erfindung Jülichers.

Wenn Jülicher nun weiter behauptet: „Wo immer rabbinische Varianten zu evangelischen Parabeln uns aufgedrängt werden, fällt der Vergleich zu ihren Ungunsten aus; fast durchweg haben sie etwas Gemachtes; klar sind sie wohl, aber nicht wahr, nicht zwingend; ihre Ueberzeugungskraft reicht nicht entfernt an die der Parabeln Jesu heran: entweder werden sie den Ton der Schule, den Zwang und die Pedanterie nicht los, oder sie sind bloße Reihen von Vergleichungen, die die Phantasie beschäftigen und das Gedächtnis unterstützen“ [2]), so werden wir diese Frage erst nach der Einzeluntersuchung der Gleichnisse Jesu erledigen können, also dort, wo wir die Frage nach der Originalität Jesu den Rabbinen gegenüber und nach der Echtheit der Gleichnisse Jesu den Aufstellungen von Arthur Drews gegenüber zu untersuchen haben.

Trotz seines Verdiktes über die rabbinischen Gleichnisse hat Jülicher doch z. T. auch einen „guten“ Eindruck von ihnen gewonnen und erwartet sogar von einer gründlichen Untersuchung der rabbinischen Gleichnisse eine Bestätigung seiner Gleichnistheorie. Er sagt I S. 171: „Eine von Vorurteilen — philosemitischen wie antisemitischen — freie Beobachtung der hagadischen Bestandteile des rabbinischen Schrifttums kann auch für unser Thema recht segensreich werden, weil sich zeigt: je ähnlicher

1) Jülicher I, 168 f. 2) I, 170.

die dortigen „Parabeln“ und Gleichnisse den evangelischen in Wirklichkeit sind, desto weniger vertragen sie eine allegorisierende Deutung, oder auch nur eine Vergleichung der einzelnen Bestandteile in Bild- und Sachhälfte“. Das ist von Jülichers Theorie aus gesprochen und insofern richtig, als allerdings sämtliche jüdische Gleichnisse ein Veto gegen übermäßiges Allegorisieren und Hineingeheimnissen bei der Gleichnisauslegung einlegen. Es zeugt aber doch von Verkennung sowohl des bei Jesus als des bei den Rabbinen Charakteristischen. Diese Verkennung hängt damit zusammen, daß es Jülicher hier an wirklicher Anschauung und an dem Bewußtsein um die Eigentümlichkeiten jüdischer Ausdrucks- und Denkweise fehlt. Ich möchte das hier noch so ausdrücken:

Ich vermisse bei Jülicher, ebenso bei Weinel, überhaupt in der heutigen neutestamentlichen Forschung, insbesondere bei der Behandlung der Gleichnisse, Ausführungen wie die folgenden:

Jesus war kein Philosoph. Nirgends finden wir bei ihm abstrakte Ausführungen, wissenschaftliche Abhandlungen und ähnliches. Ebensowenig waren die Apostel oder die Evangelisten Philosophen. Ihre ganze Bildung, ihre Ausdrucks- und Denkweise trägt den Stempel jüdischer Eigenart an sich, die man nur verstehen kann, wenn man beachtet, wie der Hebräer, wie der Orientale, der Aramäer, der Syrer, der Araber redet und denkt. Der echte Jude und Orientale denkt konkret, anschaulich, nicht abstrakt. Er denkt nicht schulmäßig, schematisch, philosophisch, systematisch, sondern volkstümlich, lebendig, lebhaft, unsystematisch, haftet mit seinem Ausdruck am Einzelnen, schaut im Einzelnen, Konkreten das Allgemeine an, empfindet das Allgemeine, ist aber weder fähig noch gewillt, es in Worte zu fassen und zu Theorien zu verarbeiten.

Hätte Jülicher dies bedacht, so hätte er zwar natürlich nicht darauf zu verzichten brauchen, in unserer Sprache in Worte zu fassen, was Jesus mit einem Gleichnis sagen will, aber er wäre sich dann dabei stets dessen bewußt gewesen, daß Jesus selber oder ein Orientale oder ein Jude nimmermehr denselben Gedan-

ken in dieselbe abstrakte Form gekleidet hätte. Jülicher hätte vielmehr versucht, Gedanke und Form mit Bewußtsein zu scheiden, und hätte seinerseits, falls er die nötige orientalistisch-hebräische Bildung und das Sprachgefühl für hebräische Ausdrucksweise besäße, dem Gedanken die hebräische Ausdrucksform verliehen, die im Munde Jesu das am nächsten Liegende ist.

Ferner: gelegentlich hat Jülicher von Jesus den Eindruck, daß Jesus kein Theoretiker ist [1]), daß es Jesus sicherlich nicht darauf ankam, etwas formell Neues mit seinen Gleichnissen zu erfinden [2]). Mit Recht hebt Jülicher selber hervor, daß die Evangelien den Eindruck der Zeitgenossen Jesu von Jesu Gleichnissen nicht erkennen lassen, daß ihnen Jesus eine ganz neue Lehrform oder aber eine in ihrer Art neue Spezies von Gleichnissen und Bildreden biete. Wie reimt sich dann aber dazu Jülichers Behauptung, daß Jesus sich gewissermaßen darauf kapriziert habe, nur reine Gleichnisse zu bilden, so daß man ein Recht hätte, alle allegorisierenden Elemente mit Stumpf und Stil als im Munde Jesu unmöglich auszurotten? Dann wäre ja Jesus, falls die Neigung zum Allegorisieren lediglich eine Eigentümlichkeit der Evangelisten wäre, doch in der Form seiner Lehrweise original? Dann hätte er ja doch ihnen gegenüber eine ganz besondere Art Gleichnis, die jenen fern lag, angewandt, während er doch andererseits schwerlich formell etwas Unerhörtes und Neues hat bringen wollen?

Außerdem: Jülicher sagt selbst, daß die Keimzelle zu Gleichnissen meist in naheliegenden Metaphern liegt. Hätte er nun noch dazu genommen, daß jüdisches Denken [3]) seiner Art nach überhaupt am Einzelnen und Konkreten haftet: wie hätte er dann gegen alle allegorisierenden Momente so radikal vorgehen können, wie er das tut?

1) Das spricht Jülicher zwar gelegentlich aus, bei der Art aber, wie er dann die Gleichnisse Jesu im einzelnen behandelt, merkt man von dieser Erkenntnis nichts. 2) Jülicher I, 117 f., vgl. dazu I, 168! 3) Was „jüdisches Denken" ist, kann Jülicher nur am A.T. erkennen, da für ihn die spätere hebräisch-aramäische Literatur unzugänglich ist! Wie veraltet ist diese Art Vorbildung zum Verständnis des N.T.s!

Kurzum: ich vermisse bei Jülicher den Blick und die volle Anschauung dafür, daß Jesus Orientale, Jude ist und als solcher anders redet als ein deutscher Professor, ein Philosoph oder ein Gebildeter des neunzehnten Jahrhunderts, der im Abendland lebt. Er redet auch anders als ein geborener Grieche oder Lateiner, dessen Sprache schon dazu zwingt, andere Sätze, andere Worte, Gedankengefüge und Ausdrucksformen zu benutzen, als sie dem Hebräer und Aramäer s e i n e Sprache nahelegen und aufzwingen.

Von allen diesen Gedanken aus vertrete ich die These, daß die Gleichnisse Jesu den rabbinischen Gleichnissen am meisten verwandt sind, und zwar vor allem in Form und Ausdrucksweise, z. T. aber auch inhaltlich. Dabei liegt die Originalität Jesu nicht da, wo sie Jülicher suchte, nämlich nicht darin, daß jedes Gleichnis nur e i n e n Gedanken ausdrücke. Vielmehr zeigen die Gleichnisse Jesu gelegentlich e i n e n Hauptgedanken, zerlegt in mehrere Teilgedanken, resp. entfaltet nach mehreren Richtungen, oder verstärkt und bekräftigt durch einen anderen naheliegenden Gedanken; sie sind ferner, wie jedes Gleichnis, jede Bildrede, durchaus nicht in d e m Sinn, den der Bildner meint, in der Anwendung, Deutung, die er haben will, in sich klar, wie das keine Bildrede ist — das ist ein fundamentaler Irrtum Jülichers zu behaupten, die echten Gleichnisse seien in d e m Sinn, den der Verfasser haben wolle, aus sich heraus klar. Ferner sind die Gleichnisse Jesu durchaus nicht immer von allen allegorisierenden Elementen frei, schildern auch nicht, wie das überhaupt die Gleichnisse und Bildreden gar nicht immer und überall tun, einen Vorgang, der stets und überall im täglichen Leben vorkommt, vielmehr tragen sie gelegentlich den Charakter des angenommenen, konstruierten Falles an sich. Das Originale der Gleichnisse Jesu liegt in erster Linie im Inhalt, erst in zweiter Linie in der Form, und zwar in letzterer lediglich insofern, als sich eine große plastische Kraft in Jesu Gleichnissen äußert. Näher bestimmt, liegt die inhaltliche Originalität der Gleichnisse Jesu darin, daß 1. viele Gleichnisse Jesu eschatologisch-messianischen Charakter haben, was bei der Richtung des rabbinischen Denkens völlig zurücktritt; 2. darin,

daß Jesu Denken nicht in d e m Maße, wie das Denken der Rabbinen der Schriftauslegung dient; 3. darin, daß bei Jesus die großen religiösen Themata und Grundgedanken wesentlich mehr in den Vordergrund treten als in den rabbinischen Gleichnissen [1]).

E i n Punkt bedarf dabei Jülicher gegenüber hier einer weiteren Ausführung. Für Jülicher ist Rätselrede und Gleichnis ein ebenso strikter Gegensatz wie Allegorie und Gleichnis. So richtig es ist, daß das Gleichnis etwas klar machen oder eindrücklich machen soll, so falsch ist es, daß es nie Rätselrede sein könne und keiner Deutung bedürfe. Es ist vielmehr an sich genau so unverständlich wie eine Allegorie und überhaupt jede Bildrede, wenn nicht irgendwie angegeben ist, wie man es verstehen solle. Man kann sich das z. B. gerade an einem der Gleichnisse klar machen, die Jülicher (I, 75) als Musterbeispiele für ein echtes Gleichnis angibt, nämlich z. B. an dem Gleichnis Henke's: „Theologische Gelehrsamkeit mit Unglauben und Unsittlichkeit wäre wie wer, einen Stiefelknecht unter dem Arme, barfuß ginge". Man denke sich hier die Bildrede für sich, und zwar etwa in erzählender Form: „es ging ein Mensch barfuß einher und hatte einen Stiefelknecht unter dem Arme." Ob wohl Jülicher, wenn dieser „eigentlichen" Rede kein Wort beigefügt wäre über die Richtung, in der das zu verstehen ist, imstande wäre, von hier aus auf die theologische Gelehrsamkeit, verbunden mit Unglauben und Unsittlichkeit, zu raten?

Andererseits ist eine Allegorie durchaus nicht immer an sich so unverständlich, wie Jülicher das behauptet. Wenn die Allegorie aus Metaphern besteht, deren übertragener Sinn leicht erkennbar ist, so ist es sehr leicht zu erkennen, was gemeint ist, so daß die Allegorie dann kaum einer Deutung bedarf.

Kurzum: Jülicher verkennt allzu sehr, daß jede Bildrede als solche in ihrem Sinn ohne Deutung, ohne eine Andeutung darüber, daß es sich um eine Bildrede handeln solle, durch

1) Alle diese Behauptungen werden unten, Teil II, B, ausführlich begründet.

nichts als Bildrede kenntlich ist und daher nimmermehr in uneigentlichem Sinne oder überhaupt in dem Sinne, daß sie einen Vorgang auf anderem Gebiet erklären solle, aufgefaßt werden kann.

Dazu kommt dann noch, daß seine Auffassung des Parabelkapitels Mc. 4 und Par. völlig falsch ist. Er glaubt daraus schließen zu können, daß, weil für ihn Allegorie und Rätselrede identisch ist, deswegen auch die Evangelisten sämtliche Gleichnisse Jesu als Rätselreden = Allegorien aufgefaßt haben müßten. Dieser Schluß ist einmal deswegen falsch, weil Rätselrede und Allegorie nicht identisch sind, sondern auch Gleichnisse als Rätselreden ausgedrückt werden können. Dieser Schluß ist ferner deswegen falsch, weil das Parabelkapitel Mc. 4 und Par. nicht so gemeint ist, daß damit der einzige Zweck und Sinn sämtlicher Parabeln Jesu immer und überall angegeben sei. Wäre das der Fall, so würde daraus immer noch nicht folgen, daß die Evangelisten hätten sagen wollen: die Gleichnisse Jesu sind Allegorien.

Alle diese allgemeinen Erwägungen werden jedoch, wie nun einmal die Dinge liegen, nur dann wirklich durchschlagen, wenn sie an dem konkreten Material, an jedem einzelnen Gleichnis, durchgeführt und als richtig aufgewiesen werden. Selbstverständlich dabei ist, daß ich, genau wie Jülicher, an die Evangelien mit der Erkenntnis herangehe, daß diese aus mündlicher Tradition stammen [1]), daß die einzelnen Evangelien ihre Eigenart haben, daß der Urtext der Worte Jesu uns nicht erhalten ist, daß überhaupt die höchste Vorsicht geboten erscheint.

Nur einen speziellen Punkt möchte ich hier noch, ehe ich zum Einzelnen übergehe, scharf hervorheben, der schon oben fortwährend als eklatanter Beweis für die Zusammengehörigkeit der rabbinischen Gleichnisse und der Gleichnisse Jesu hervorgehoben worden ist, den ich auch schon in meinem Buche 1904 hervorgehoben habe, der aber trotzdem in der theologischen Erforschung der Gleichnisse Jesu noch nicht genügend beachtet wor-

1) Wir werden sehen, wie wenig Jülicher diese Erkenntnis in seinen Einzelausführungen berücksichtigt.

den ist. Es ist das die Inkonzinnität in dem Anfang vieler Gleichnisse Jesu, eine echt jüdische Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise, die Jülicher zwar gesehen hat, die er aber nicht als jüdische Eigenheit erkannt hat, da ihm ja völlig das Vergleichsmaterial fehlte. Gerade an diesem Punkte kann man sehen, wie sehr ihm der geschulte Blick für jüdische Ausdrucksweise abgeht. Obwohl Jesus das Himmelreich mit einer köstlichen Perle vergleichen will, um deretwillen man gern alles hingibt, um sie zu besitzen, fängt er sein Gleichnis an: das Himmelreich ist gleich einem Manne, der köstliche Perlen suchte usw. Der Jude steuert nicht gleich auf den Vergleichspunkt los. Er haftet an dem Einzelnen mit seinem Denken und baut gewissermaßen den Gesamtgedanken allmählich aus den einzelnen Zügen der Gesamthandlung auf. Das ist eine gewisse „Nachlässigkeit" der Ausdrucksweise, wie das Jülicher nennt; „Breviloquenz" könnte man es nennen oder noch besser, wie ich das schon eben wiederholt getan habe: ein Haften des Denkens am Einzelnen und Konkreten, das Ausdrücke wie: „im Himmelreich geht es so zu wie bei einem Könige der usw." oder: „über das Wesen des für Angehörige des Himmelreiches richtigen Verhaltens wird man belehrt, wenn man sich folgende Geschichte vergegenwärtigt" als viel zu abstrakt perhorresziert. Einzelbegriff, Handlung, bestimmte Personen, bestimmte Worte, direkte Rede: das ist das Charakteristische jüdischer und auch populärer Redeweise, nicht aber: ein Gedanke allgemeiner Art, Abstraktionen, logische Nachweise und Deduktionen.

Dabei ist — und damit gehen wir zum Folgenden über — zu beachten, daß die Form der Gleichnisse Jesu, genau wie die der rabbinischen Gleichnisse, nicht immer dieselbe ist. Die charakteristische Inkonzinnität des Anfangs findet sich nicht bei allen Bildreden Jesu, wie ja auch nicht bei allen Bildreden der Rabbinen. Jülicher unterscheidet drei Arten von „Gleichnissen" oder „Parabeln" Jesu: 1. das eigentliche Gleichnis, das eine allgemein anerkannte Erfahrung des täglichen Lebens bietet; 2. die „Parabel im engeren Sinne", d. h. die z. B. mit „das Himmelreich

ist gleich" usw. beginnenden ausführlicheren Bildreden, 3. die Beispielerzählung. Klar ist, daß Jülicher ganz recht hat, wenn er sich bei Beispielerzählungen, wie z. B. der Geschichte vom Pharisäer und Zöllner, gegen das Allegorisieren sträubt. Wer wird hier auch heutzutage allegorisieren wollen? Klar ist ferner, daß bei solchen Bildreden, wo es sich tatsächlich um allgemein anerkannte Wahrheiten des täglichen Lebens handelt, von Allegorisieren nicht die Rede sein kann. Andererseits aber — und das hätte sich Jülicher viel mehr, als er es tut, vergegenwärtigen sollen — liegt es bei vielen Gleichnissen psychologisch sehr nahe, von einzelnen Metaphern auszugehen, besonders dann, wenn solche Metaphern dem Denken in gewissen Kreisen und Zeiten geläufig sind, und dann ergeben sich sehr leicht Mischformen zwischen reinen, ausgeklügelten Allegorien und reinen Gleichnissen. Jülicher perhorresziert Mischformen. Das tut der Theoretiker gern. Jesus war aber kein Theoretiker. Jesus bildete die Bildreden, wie sie ihm kamen, und wer so Bildreden produziert, wird heutzutage noch die Erfahrung machen, daß ihm nicht immer genau dieselbe Art von Bildrede gelingt, sondern, daß er bald völlig unallegorische Beispielerzählungen bildet, bald reine Gleichnisse, bei denen der Bild- und Sachhälfte nur ein Gedanke gemeinsam ist, bald Reihen von Metaphern, bald völlig reine Allegorien. Welcher Art die Gleichnisse Jesu sind und ob sie Jülicher richtig aufgefaßt hat, läßt sich nur an den einzelnen Bilderreden Jesu feststellen. Wir gehen daher nunmehr zu Jülichers zweitem Bande, zu der Behandlung der einzelnen Bildreden Jesu, über.

2.

Die einzelnen Gleichnisse Jesu im Feuer der Kritik Jülichers.

a) Die Gleichnisse.

Wie Jülicher so liegt es mir einerseits daran, bei der Einzelbehandlung der im Namen Jesu überlieferten Bildreden die rich-

tige Auffassung dieser Bildreden nachzuweisen, andererseits aber auch daran, die Texte selbst auszulegen. Dabei hebe ich besonders hervor, wie außerordentlich nötig für solche Auslegung der geschulte Blick für jüdische Ausdrucks-, Denk- und Redeweise ist [1]).

1. Vom Feigenbaum als Vorboten.

Mt. 24 $_{32}$ f., Mc. 13 $_{28}$ f., Lc. 21 $_{29—31}$.

Mc. und Mt. sagen hier: „von dem Feigenbaum aber lernet das Gleichnis", während Lc. das Gleichnis mit den Worten einführt: „und er sagte ihnen ein Gleichnis". Schon hier wird bei der Erklärung dieses Unterschiedes der geschulte Blick für jüdische Redeweise anders erklären als Jülicher. Jülicher versteht den Mc.- und Mt.-Text so, als wenn dastünde: ‚dieses' oder ‚das folgende Gleichnis'. Das steht aber nicht da. Wer hebräische Ausdrucksweise gewöhnt ist, weiß vielmehr, daß der Hebräer häufig den bestimmten Artikel da setzt, wo wir den unbestimmten Artikel setzen würden. Er würde also erklären: „d a s Gleichnis lernen" ist = „e i n Gleichnis lernen", wobei allerdings der Hebräer deswegen den bestimmten Artikel setzt, weil er an das bestimmte einzelne Gleichnis denkt, von dem hier gerade die Rede ist. Lc. hat einen im Griechischen glatten Text, Mc. und Mt. haben hier einen Hebräismus. Jülicher hat das nicht gesehen.

Im übrigen formuliert Jülicher hier den Gedanken Jesu völlig richtig: „wie man am Ausschlagen der Zweige eines Feigenbaums den Sommer erkennt, so an dem Eintreten der Vorboten des Weltgerichts das Nahen des Gerichtes und des Weltendes". Von allegorischen Elementen ist hier keine Spur zu entdecken. Daraus folgt aber natürlich nicht, daß nun sämtliche Bildreden Jesu derselben Art sein müßten. Es folgt auch nicht, daß die Rabbinen nicht gelegentlich ein ebenso reines Gleichnis hätten bilden können. Man vergleiche hier z. B. Teil I, Nr. 13. Wenn hier R. J^{e}hoschu'a sagt: „wer das Gesetz lernt und vergißt,

1) Wer des Griechischen nicht mächtig ist, kann das Folgende auch etwa nach dem Text des N.T.s von Stage (Reclam) beurteilen.

ist wie eine Frau, die gebiert und begräbt", so ist klar, daß das tertium comparationis lediglich dies ist, daß der betreffende Fromme etwas tut, was er selber dann wieder aufhebt und nichtig macht.

2. Von dem zur Arbeit jederzeit verpflichteten Sklaven.

Lc. 17 $_{7-10}$.

Hier schildert Jesus allerdings einen Vorgang, der jeden Tag in seiner Zeit vorkommen konnte. Jülicher hat sicher recht, wenn er sagt, daß Jesus hier die Stimmung zum Ausdruck bringen wolle, die er im Kreise der Seinen Gott gegenüber haben will. Dabei hätte aber Jülicher hier folgendes hervorheben und dann diese Beobachtung bei der Auslegung anderer Gleichnisreden Jesu beachten sollen: Einmal: Jesus beginnt mit einer rhetorischen Frage und bildet auch im Lauf des Gleichnisses mehrere rhetorische Fragen. Mögen diese, wie Jülicher angibt, bei Lc. häufiger zu beobachten sein, so ist doch auch zu sagen, daß derartige Fragen dem lebhaften Naturell des Orientalen, insbesondere des Juden, entsprechen. Man vergleiche in Teil I, Nr. 9[a], 11, 16 usw.

Ferner: die Bildhälfte des Gleichnisses redet, streng genommen, nicht von der Art, wie sich ein Sklave verhält und zu verhalten hat, sondern von der Art, wie er von seinem Herrn behandelt wird. Die Sachhälfte dagegen redet von der Art, wie sich diejenigen, die Jesus anredet, verhalten sollen, und zwar von ihrem dem Verhalten eines „unwürdigen Sklaven" gleichen Verhalten. Darin liegt eine Verschiebung, nicht des Gedankens, aber der Ausdrucksweise, zwischen Bild- und Sachhälfte, die Jülicher hätte hervorheben sollen und die ihn überall da, wo ihm die Deutung zu allegorisch gewesen wäre, ohne Frage zu der Erklärung veranlaßt hätte, daß die Deutung unecht sei, weil sie nicht genau zu dem Gleichnis passe [1]). In Wirklichkeit ist solche Deutung echt jüdisch. Es handelt sich ja doch nicht um Kunstprodukte der Logik, sondern um rasche, populäre Ausdrucksweise. Hiezu

1) Demselben Fehler begegnet man in der heutigen neutestamentlichen Forschung überall, z. B. auch bei Weinel.

kommt die Neigung des Juden, sich in der Ausdrucksweise frei und nicht pedantisch zu bewegen. So haben wir hier bereits eine ähnliche Inkonzinnität, wie wir sie sonst in den Gleichnissen Jesu und auch in den rabbinischen Gleichnissen beobachten. Die Art der jüdischen Ausdrucksweise veranlaßt unser Denken zu fortwährenden Ergänzungen alles dessen, was der Jude an Zwischengedanken gern wegläßt. So müßte man, um den Gedanken Jesu in Worte zu fassen, hinter V. 9 ergänzen:

„Und der Sklave hält, ebenso wie sein Herr, solche Behandlung für ganz selbstverständlich. Er tut ohne weiteres, was ihm aufgetragen wird, und verlangt dafür keinen Dank. So auch ihr, wenn ihr usw."

Jesus spricht diesen Zwischengedanken nicht aus. Er gibt plötzlich dem Ganzen, das zunächst so aussieht, als wollte es über das Verhalten des Herrn zum Sklaven belehren, eine ganz andere Wendung, und zwar auf das Verhalten des Sklaven zum Herrn. Das ist nicht logische Unklarheit, sondern es ist ungenaue, lebhafte Ausdrucksweise, die sehr nahe liegt und für den, der diese Eigenheit des Juden kennt, auch nicht der Anlaß zur Unklarheit wird, da ja die Deutung ausdrücklich beigefügt wird und die nötigen Ergänzungen leicht vorgenommen werden können.

Auch ist dabei noch folgende echt jüdische Eigentümlichkeit zu beachten: die Deutung knüpft gern an den letzten Zug der Bildhälfte an. So hier: „weil er das Aufgetragene getan hat' und „wenn ihr alles euch Aufgetragene getan habt". Die jüdische Ausdrucksweise haftet eben an dem Einzelzug, an dem Konkreten, Einzelnen.

Ferner: Jülicher redet von der „Stimmung", die Jesus meint. Jesus redet dagegen in echt jüdischer Weise, obwohl er sicher das meint, was Jülicher in deutsche, abstrakte Worte faßt, nicht von der „Stimmung", sondern von dem, was die Betreffenden sagen, wenn sie das und das getan haben, und er führt ihre Worte an, die allerdings der Ausdruck der gemeinten Stimmung sind. Das ist echt jüdisch.

Alle diese Beobachtungen sind von der größten Bedeutung

für die Auslegung der Gleichnisse Jesu. Wir werden sehen, daß Jülicher, weil er das nicht mit Bewußtsein sieht, gelegentlich die schwersten Fehler in der Kritik der Worte Jesu macht; denn er verlangt ohne weiteres seine griechisch-römisch-deutsche Geistesschulung und Ausdrucksweise auch von den Evangelisten und von Jesus.

3. Von den spielenden Kindern.

Mt. 11 $_{16—19}$, Lc. 7 $_{31—35}$.

Jülicher vergleicht hier zunächst die beiden Paralleltexte. Dabei fällt jedem, der gewöhnt ist, rabbinische Paralleltexte mit einander zu vergleichen, auf, wie literarisch sich Jülicher die Beziehungen der beiden Texte zu einander denkt und wie wenig er die mündliche Tradition berücksichtigt, die doch in erster Linie zu bedenken ist, sowohl wenn man rabbinische als wenn man Paralleltexte der Evangelien vor sich hat.

Die beiden Texte müssen nach Jülicher deswegen, weil sie bei beiden Evangelisten auf dieselbe Stelle folgen, nämlich auf die Aussage Jesu über das Verhältnis Johannes des Täufers zum Himmelreich, von den Evangelisten „einer gemeinsamen Quelle entnommen sein". Als ob nicht ebensogut in mündlicher Tradition die beiden Stellen schon deswegen miteinander verbunden gewesen sein können, weil sie beide von Johannes dem Täufer handeln! Die Rabbinen hängen sehr gern nach solchen Stichworten und gemeinsamen Zügen die Aussprüche der Rabbinen aneinander.

Wenn nun Mt. sagt: „wem soll ich dies Geschlecht vergleichen?" und Lc.: „wem soll ich die Menschen dieses Geschlechtes vergleichen und wem sind sie gleich?", so behauptet Jülicher, daß Mt. hier, weil er überhaupt gern kürzt, das zweite Glied, das Lc. hat, gestrichen habe. Wie literarisch und redaktionell ist diese Art, sich die Unterschiede der Ueberlieferung zu erklären! Das am nächsten Liegende wäre hier folgendes: Lc. bietet die auch bei den jüdischen Gleichnissen sehr übliche rhetorische Frage zur Einführung des Gleichnisses, und zwar in echt hebräischer

Manier insofern, als der Hebräer den Parallelismus, die Doppelgliedrigkeit liebt. So lautet ja die sehr geläufige Einführungsformel der Gleichnisse:

„Ich will dir ein Gleichnis bilden:
Wem gleicht die Sache?"

Abwechselnd damit kommt zur Einführung der rabbinischen Gleichnisse auch der eingliedrige Ausdruck vor: „Wem gleicht die Sache?" Warum soll man nun überall da, wo letzterer vorkommt, eine absichtliche Kürzung annehmen? Man soll sich die Evangelisten nicht absichtsvoller und reflektierter denken, als sie sind. Man sollte mehr an das wirkliche Leben und die lebendige Art der Entstehung der evangelischen Texte denken [1]). Dann wird man auch nicht auf Beobachtungen, die nicht sicher sind, Schlüsse aufbauen, die natürlich ebensowenig wirklichen Grund besitzen, wie die sogenannten „Beobachtungen".

Wenn Mt. von „diesem Geschlecht" redet, Lc. von „den Leuten dieses Geschlechts", so zeigt hier Mt. eine dem Hebräischen mehr entsprechende Ausdrucksweise als Lc., obwohl auch die lucanische Ausdrucksweise an dieser Stelle dem Hebräer bequem ist. Das „wem" (soll ich vergleichen usw.) will Jülicher als Beweis für die größere Ursprünglichkeit des Mt.-Textes benutzen. Ich halte das nicht für berechtigt, da bei den Juden „wem gleicht die Sache?" stereotyp ist und das „wem" neutrisch zu fassen ist.

Wenn bei Mt. vor „Kindern" der Artikel fehlt, bei Lc. aber gesetzt ist, so ist eigentlich Jülicher nach seinen Prämissen verpflichtet, diesen Unterschied aus dem Kürzungsbedürfnis des Mt. zu erklären, der scharf auf alles nur irgend Entbehrliche achtete, um es dann zu streichen. Er konstatiert jedoch hier nur den Unterschied, ohne ihn zu erklären. Leicht erklärt er sich aus der Freiheit, die bei mündlicher Ueberlieferung das Gebräuchliche ist. Reproduziert man auswendig gelernte Texte, so stellen sich leicht solche kleinen Abweichungen ein. Dasselbe gilt von dem weiteren Verlauf des Satzes, wo der zugrunde liegende hebräische

1) Den Blick hierfür eröffnet das Studium der rabbinischen Literatur!

oder aramäische Text am Schluß entweder וְאוֹמְרִין (resp. das Entsprechende auf aramäisch: וְיָמְרִין) oder לֵאמֹר gehabt haben wird.

Das ἐκόψασθε V. 17 entspricht mehr dem Hebräischen als das ἐκλαύσατε bei Lc., da im Hebr. „sich schlagen" für „klagen" sehr geläufig ist[1]). Ob das im Griechischen auch so ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Wenn Wellhausen hier auf das Syrische verweist und ein Wortspiel zwischen dem Qal des syrischen r^{e}ḳad und dem Aphel dieses Verbums vermutet, von denen jenes „springen", dieses „lamentieren" bedeutet, so würde daraus folgen, daß „sich schlagen" bei Mt. ein Ausdruck wäre, der entweder dem Griechischen geläufiger war als die genaue Wiedergabe des aramäischen Wortes oder der von Mt. gewählt ist, weil ihm ein anderer, neuhebräischer Ausdruck näher lag. Dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls läßt sich die Abweichung zwischen Mt. und Lc. hier nicht aus dem Kürzungsbedürfnis des Mt., wohl aber sehr gut aus der in Synonymen stets sehr beweglichen mündlichen Ueberlieferung erklären. — Wenn ich vom Hebräischen aus argumentiere, um die Evangelien zu erklären, so ist das nicht so gemeint, als hielte ich das Neuhebräische der Mischna usw. für die Muttersprache Jesu. Ich glaube jedoch, daß man trotzdem vom Neuhebräischen aus argumentieren kann, da der Sprachcharakter, die Denk- und Ausdrucksweise des Neuhebräischen und des Aramäischen einander sehr ähnlich sind. Die in Teil I dargebotenen Texte sind ja auch z. T. hebräisch, z. T. aramäisch.

Mt. redet V. 18 von „er aß weder noch trank er", während Lc. sagt: „weder aß er Brot noch trank er Wein". Jülicher hält hier den Lc.-Text für glossiert durch einen Gelehrten, der aus Mt. 3_4 und Lc. 1_{15} sich über „Essen und Trinken des Johannes orientiert hatte". Auch hier verkennt m. E. Jülicher die Ausdrucksweise des Mt. Daß Mt. nicht hat sagen wollen, Johannes habe nie gegessen und nie getrunken, ist doch klar. Er will natürlich nur sagen, daß Johannes nicht wie andere Menschen lebte, die die gewöhnliche Nahrung an Essen und Trinken zu sich neh-

1) Vgl. Jüd. Wundergeschichten, S. 45.

men. „Brot" und „Wein" ist aber die gewöhnliche Nahrung in Palästina. Ich glaube also nicht, daß man erst einen Gelehrten zu bemühen braucht, um den Lc.-Text zu erklären.

Wenn Jesus hier von sich in der 3. Person redet, so ist das eine sehr geläufige Ausdrucksweise im Hebräischen. Vgl. Teil I, Nr. 29. Ueber den Ausdruck „Menschensohn", den ich für eine den Jüngern geläufige, für Jesus aus Daniel 7_{13} stammende Messiasbezeichnung halte, vgl. mein Buch „Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung, unter besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für „Mensch" untersucht, 1901".

Der Auslegung Jülichers, betreffend die schwer verständliche Stelle V. 19^c bei Mt. und 7_{35} bei Lc., kann ich nur zustimmen. Auch mir scheint τέκνων die ursprüngliche Lesart zu sein. ἔργων dürfte jedoch auch als ursprünglich nicht undenkbar sein. Eine Entscheidung ist nicht möglich. Man sieht auch hier wieder, daß ein inhaltlich sehr ähnliches Wort Jesu doch bei zwei Evangelisten verschieden überliefert wird, wobei m. E. an gegenseitige schriftliche Bearbeitung oder Redaktion einer schriftlichen Vorlage zunächst nicht zu denken ist, sondern an die der mündlichen Tradition eigenen Freiheiten. Die Versuche, diese Variante auf ein und dasselbe aramäische Wort, das nur verschieden aufgefaßt wurde, zurückzuführen, scheinen mir nicht zu einem sicheren Ergebnis zu führen. τέκνων und ἔργων führt auf ganz verschiedene aramäische oder hebräische Worte, bei δούλων und ἔργων wäre das etwas anderes. So wird man hier wieder zu konstatieren haben, daß ein Wort Jesu in der m ü n d l i c h e n Ueberlieferung in zwei nicht ganz wörtlich übereinstimmenden Gestalten weitergelebt hat.

Was nun den Charakter des hier vorliegenden Gleichnisses angeht, so hat Jülicher ganz recht, wenn er die Launenhaftigkeit als das tertium comparationis ansieht. Jesus will seinen Zeitgenossen, abgesehen von seinen gläubigen Anhängern, also in erster Linie seinen und des Johannes Feinden, den Pharisäern, sagen: „ihr wißt nicht, was ihr wollt. Ihr seid genau so launisch wie die spielenden Kinder". Zu beachten ist aber, wenn man sich die

jüdische Ausdrucks- und Denkweise Jesu deutlich zum Bewußtsein bringen will, daß Jesus sich so nicht ausdrückt, vielmehr führt er die Worte der Kinder an und charakterisiert sie auf diese Weise, nicht aber in der uns geläufigen Art so, daß er die betreffende Eigenschaft, auf die es ihm ankommt, ausdrücklich nennt. Ferner sagt Jesus auch nicht: „Johannes trat als Asket auf, da waret ihr mit ihm unzufrieden, ich trat nicht als Asket auf, da seid ihr mit mir auch unzufrieden", sondern er drückt das alles ganz bestimmt und konkret aus mit Worten, die sowohl das Verhalten Jesu und des Johannes als das Verhalten ihrer Feinde in Handlungen und Worten direkter Rede bezeichnen. Allegorische Elemente sucht man hier in der Tat vergeblich, ebenso geläufige Metaphern, die schon bei der Bildrede an den übertragenen Sinn denken lassen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nun alle Gleichnisse Jesu genau so sein müßten wie dieses, wenn sie echt sein sollen.

4. Vom bittenden Sohne.

Mt. 7_{9-11}, Lc. 11_{11-13}.

Dieser Text knüpft Bild- und Sachhälfte durch einen Schluß a minori ad maius zusammen; „der beste Beleg dafür", sagt Jülicher, „daß Jesu die Gleichnisse als Beweismittel dienen". Man sieht, wie Jülicher ohne weiteres von einem Gleichnis auf alle schließt. Das ist ein schwerer Fehler. So einförmig ist das Leben nicht, daß man alles nach einem Schema beurteilen könnte und müßte. Wer im Erkennen jüdischer Gedanken und Ausdrucksformen geübt ist, sieht hier sofort, daß Jesus den echt jüdischen Schluß a minori ad maius anwendet, und weiß auch, daß sehr viele jüdische Gleichnisse, ganz ähnlich wie das vorliegende neutestamentliche, von einem Vorgang bei den Menschen auf ein Verhalten Gottes schließen. Vgl. z. B. Teil I, Nr. 2; 11. Sehr richtig hat Jülicher gesehen, wenn er sagt, daß bei Mt. „die semitische Grundlage durchschimmere". Die Worte „den sein Sohn bittet um Brot" sind ganz neuhebräisch resp. aramäisch und würden in gutem Deutsch lauten: „dessen Sohn ihn um Brot bittet". Bei Lc. klingt der Anfang von V. 11: „wen von

euch den Vater wird der Sohn bitten um einen Fisch" usw., sehr hart; „den Vater" könnte m. E. Glosse sein.

Im folgenden stimme ich Jülicher zu, wenn er auch bei Lc. nur 2 Beispiele gelten läßt. Der Jude bildet gern je 2 parallele Glieder. An den Abweichungen zwischen Mt. und Lc. kann man m. E. auch hier wieder die Freiheit der m ü n d l i c h e n Tradition gut beobachten, die nicht ängstlich die Beispiele bewahrt und aus dem täglichen Leben der damaligen Zeit solche schroffen Gegensätze wie Brot — Stein, Fisch — Schlange, Ei — Skorpion leicht entnehmen konnte, wobei gar nicht an eine große Aehnlichkeit zwischen diesen Dingen zu denken ist, sondern vielmehr in erster Linie auf der einen Seite an etwas Eßbares, resp. etwas, was man damals gewöhnlich aß, und auf der anderen Seite an etwas, was man nicht essen kann.

Wenn Mt. V. 11 sagt: „euer Vater in dem Himmel", so ist das der geläufige jüdische Ausdruck für Gott, der auch durch den Plural von Himmel hebräisierenden Charakter hat. Lc. sagt: „der Vater aus dem Himmel", ein eigenartiger Ausdruck, der vielleicht eine Uebersetzung des aramäischen אַבָּא דִשְׁמַיָּא sein soll. Die Deutung des Gleichnisses, wie sie Jülicher gibt, ist sicher richtig, auch sehr wahrscheinlich, daß er recht hat, wenn er „den heiligen Geist" in Lc. 11_{13} für sekundär gegenüber der Fassung des Mt. ansieht. „Der heilige Geist", das „Wohnen des heiligen Geistes auf einem Menschen" und ähnliches sind im Judentum der Zeit Jesu allerdings ganz geläufige Begriffe gewesen. Daß die Evidenz des Schlusses bei Lc. etwas leidet, wie Jülicher hervorhebt, würde an sich noch nichts gegen die Echtheit der lucanischen Fassung beweisen; denn Jülicher sieht ganz richtig, daß „der heilige Geist" ja doch auch zu den „guten Gaben" gehört. Jüdisches Denken würde eine solche Ungenauigkeit, würde das Fehlen eines Zwischengedankens nicht stören.

5. Schüler und Lehrer.

Mt. 10_{24} f., Lc. 6_{40}.

Hier gebe ich mit Jülicher dem Mt.-Text den Vorzug. Interes-

sant ist, daß Jülicher bei dem Schluß von Mt. 10 $_{25}$ den „Schein vom Allegorischen" zugibt, aber den Vers für echt hält. M. E. spielt dieser „allegorische Schein" schon von V. 24 an mit, da es sich hier um Einzelbegriffe handelt, die sehr leicht als Metaphern gebraucht werden konnten. „Knechte", „Schüler" oder „Hausgenossen" für die Jünger Jesu und „Meister", „Herr", „Hausherr" für Jesus selber lag doch sehr nahe. Zudem meint doch Jesus hier sich und seine Jünger. Auch hier liegt wieder der Schluß a minori ad maius vor, und zwar mit echt jüdischer Breviloquenz am Ende! Gerade bei dieser Schlußform war es sehr üblich, das volle Ausdenken und Aussprechen des Schlusses dem Hörer resp. Leser zu überlassen. Wer jüdische Ausdrucksweise gewöhnt ist, wird Jülicher Recht geben, wenn er sagt, daß es sich nicht darum handle, daß die Jünger mit genau demselben Schimpfwort wie der Meister belegt werden, sondern daß auch ihnen derartige Titulaturen und Feindschaft nicht erspart bleiben soll. Der Jünger soll vor dem Meister nichts voraus haben. Was dem Meister nicht erspart blieb, soll auch ihnen nicht erspart bleiben. Man beachte noch die echt jüdische Doppelgliedrigkeit der Sätze in V. 24 und 25, ebenso die echt jüdische Breviloquenz am Anfang von V. 25 in den Worten „und der Knecht wie sein Herr".

6. Vom Blinden als Blindenführer.

Mt. 15 $_{14}$, Lc. 6 $_{39}$.

Sowohl der Zusammenhang als der Wortlaut dieses „maschal", d. h. dieser Gnome, resp. dieses Vergleiches — beides umfaßt ja das Wort „maschal", griech. παραβολή — ist bei Lc. anders als bei Mt. Daß V. 12—14 bei Mt. den Zusammenhang zwischen V. 11 und V. 15 unterbrechen und mit der παραβολή V. 15 das Wort Jesu V. 11 gemeint ist, hebt Jülicher richtig hervor. „Laßt sie" V. 14 ist in der jüdischen Ausdrucksweise geläufig. Bei Lc. hat das Wort m. E. keinen rechten Zusammenhang. Möglich wäre, daß es sich, wie Jülicher annimmt, auf die Splitterrichterei V. 41 ff. bezogen hat. Der Sinn, den Mt. bietet, paßt aber auch sehr gut. Richtig hat Jülicher gesehen, wenn er das ‚in die Grube fallen' als an-

schauliche Darstellung auffaßt für den Gedanken: sie werden den größten Schaden nehmen. Er hätte nur auch sagen sollen, daß solche anschauliche, konkrete Redeweise echt jüdisch ist. Jülicher hätte ferner hier einmal deutlich erkennen können, daß eine Bildrede, wenn der Zusammenhang, in dem sie gestanden hat, nicht klar oder einhellig überliefert ist, nicht sicher in ihrem Sinn verstanden werden kann, d. h. daß sie etwas Rätselhaftes enthält. Mag sie an sich noch so klar sein, so ist es doch unmöglich, von dem Vorgang, den das Bild darstellt, ohne weiteres auf die Sache, die gemeint ist, zu schließen. In dem vorliegenden Fall ist sehr erklärlich, wie mündliche Ueberlieferung das charakteristische Bild weitertrug, aber der Zusammenhang verloren ging. Vergeblich sucht man bei Jülicher einen Hinweis auf die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung.

Wenn Mt. V. 14 sagt: „sie sind blinde Führer von Blinden", so ist diese allegorische Ausdrucksweise natürlich kein Grund gegen die Echtheit dieser Form des Ausspruchs bei Mt. Ebenso wenig braucht deswegen, weil Lc. V. 39 die rhetorische Frage hat, Mt. aber die Form der Behauptung, das eine oder das andere das Ursprüngliche zu sein. Mündliche Ueberlieferung bewegt sich frei. Jesus kann sowohl die eine als die andere Form gebraucht haben. Möglich ist auch, daß er das Wort, das ja zu den verschiedensten Verwendungen geeignet ist, mehrfach verwandt hat. Das brauchen noch nicht gerade d i e Anwendungen zu sein, die Mt. und Lc. bieten. Am nächsten liegt m. E. allerdings d e r Gedanke, daß es gegen die Pharisäer und ihren Anhang gerichtet war. In der Form des Lc., die von 2 Blinden redet, nicht von mehreren Blinden, die mehrere andere führen, würde man als das am strengsten Logische die Beziehung auf nur zwei Personen, also nicht ohne weiteres die Beziehung auf die Pharisäer und das Volk, erwarten.

7. Von der wahren Verunreinigung.

Mc. 7 $_{14—23}$, Mt. 15 $_{10—20}$.

Bei dieser Stelle ist es für denjenigen, der jüdische Sprech-

weise kennt, ganz eklatant, wie hilflos oft die heutigen Theologen den Evangelien gegenüberstehen einfach deswegen, weil sie Schriften auslegen wollen, die von geborenen Juden geschrieben sind, und dabei doch, das Judentum der Zeit Christi genau kennen zu lernen, nicht für nötig gefunden haben. Jülicher, auch B. Weiß, redet hier ein Langes und Breites über die schwierige Frage, warum die Evangelisten den Vers Mt. 15 $_{11}$ als „Gleichnis" bezeichnen. Jeder, der den Begriff des hebräischen „māschāl" kennt, weiß sofort, daß „maschal" nicht nur ein ausgeführtes Gleichnis, sondern auch einen Spruch in der Art der „Sprüche Salomos", ein kurzes bon mot, bedeutet. Man braucht also gar nicht einmal aus V. 11 (bei Mt.) mit Gewalt einen Vergleich herauszupressen, um die Anwendung des Wortes „maschal" seitens der Evangelisten an dieser Stelle zu verstehen. Es liegt auch gar kein Anlaß vor, mit Jülicher zu vermuten, daß das Wort Jesu, wie es dasteht, ein arg verstümmeltes Gleichnis zum Hintergrunde habe.

Auch bei diesem Text scheint mir das Verhältnis der beiden Evangelisten zu einander nicht damit aufgeklärt zu sein, daß man sich den Mt. als Bearbeiter des schriftlich ihm vorliegenden Mc. denkt, vielmehr will auch hier die m ü n d l i c h e Tradition berücksichtigt sein. Richtig ist, wenn Jülicher sagt, daß der Mt.-Text einen glatteren, reflektierteren Eindruck macht als der etwas unbeholfene und ungefeilte Mc.-Text. Die Selbständigkeit des Mt.-Textes Mc. gegenüber scheint mir bei diesem Text viel größer zu sein als die Abhängigkeit. Mt. müßte größere Umstellungen und Einschübe vorgenommen haben, auch im einzelnen am Text so viel anders formuliert haben, daß eine literarische Abhängigkeit äußerst unwahrscheinlich ist. Bei mündlicher Tradition dagegen erklären sich zwei solche Texte nebeneinander wie Mc. 7 $_{14}$ ff. und Mt. 15 $_{10}$ ff. leicht. Mündliche Tradition stellt die einzelnen Stücke, aus denen eine solche Erzählung wie die vorliegende zusammengesetzt ist, leicht um; es haften im Gedächtnis die Hauptsachen: die Frage der Schriftgelehrten, der Hinweis Jesu auf die Gelübdepraxis der Pharisäer, das Bibelzitat, das bon mot Jesu, die Erklärung dieses bon mots; im einzelnen

aber bindet sich mündliches Reproduzieren solcher Stoffe weder genau an den Wortlaut noch genau an die Reihenfolge der einzelnen Stücke, schiebt auch gelegentlich verwandte Stoffe, wie Mt. in 15_{12-14}, ein.

Den Gedanken, den das Wort Jesu, sein „maschal", ausdrücken will, formuliert Jülicher richtig dahin, daß Jesus dem äußerlichen Begriff von rein und unrein bei den Pharisäern den Begriff der innerlichen, sittlich-religiösen Reinheit und Unreinheit gegenüberstellen will. Charakteristisch jüdisch ist dabei in der Ausdrucksweise Jesu, daß er nicht die Abstrakta „kultisch" und „sittlich" einander gegenüberstellt, sondern den anschaulichen Gegensatz zwischen dem von außen Kommenden und dem von innen Kommenden aufstellt.

Jülicher unterläßt hier merkwürdigerweise, folgendes zu beachten und zu behandeln:

Ist d e r Zug der Geschichte, wonach die Jünger den „maschal" Jesu zunächst nicht verstehen und ihn dann nach der Bedeutung desselben fragen, echt oder nicht? M. E. ist er echt, d. h. Jesus hat erst auf die Frage der Jünger, resp. des Petrus, hin den Sinn seines kurzen Ausspruchs noch weiter erklärt. Man wird zugeben müssen, daß es nicht ohne weiteres klar war, in welchem Sinne er seinen Ausspruch meinte, zumal Jesus hier eine für damaliges jüdisches Denken und für damalige jüdische Frömmigkeit ganz neue Erkenntnis aussprach, die den Tod der kultischen Frömmigkeit bedeutete. Daß dieses scharf polemische Wort, das zudem eine für jüdische Frömmigkeit so vernichtende Erkenntnis aussprach, dessen drastische Ausführung schwerlich Spätere dem Heiland in den Mund gelegt haben, echt ist, scheint mir sicher zu sein. Gerade hier dürfte Arthur Drews die Originalität eines solchen Wortes jüdischem Denken gegenüber nicht leugnen können.

8. Vom Salz.

Mt. 5_{13}, Mc. 9_{49} f., Lc. 14_{34} f.

Wenn Mt. bei der Anfertigung seines Evangeliums unser Mc.-Evangelium vor sich gehabt hätte, müßte er mit dem völlig

unverständlichen Wort Mc. 9_{49} f. sehr eigenartig („souverän", sagt Jülicher) verfahren sein. Dasselbe gilt, wenn ihm, wie Jülicher annimmt, dieselbe „schriftliche Quelle" vorgelegen hätte wie dem Lc. Alles aber ist klar, wenn wir auch hier wieder von der mündlichen Ueberlieferung ausgehen. In der mündlichen Tradition kann es leicht vorkommen, daß ein charakteristischer Ausspruch weitergegeben wird, der seinen Sinn, seinen Zusammenhang, verloren hat. Das gilt besonders von einem kurzen, bildlichen Wort. „Gut ist das Salz. Wenn das Salz fade wird, womit soll man es salzen": dies Wort behält sich leicht. Ebenso leicht kann aber gerade hier der nähere Sinn des Wortes verloren gehen, zumal das Wort an sich die verschiedensten übertragenen Bedeutungen haben könnte. Bildliche Worte sind eben nicht ohne weiteres in ihrer übertragenen Bedeutung klar. Diese Wahrheit kann Jülicher wiederum an diesem Worte studieren.

Lc. und Mt. beziehen das Wort auf die Jünger Jesu. Der Zusammenhang bei Lc. ist zwar gut, aber ursprünglich scheint er mir nicht zu sein. Lc. 14_{25} ff. ist vielmehr deutlich eine nach dem Stichwort „der kann nicht mein Jünger sein" ($V_{26.\ 27.\ 33}$) zusammengestellte kleine Spruchsammlung, wie es in der rabbinischen Literatur viele solche kleine und größere, nach Stichworten zusammengestellte Spruchsammlungen gibt. Das Wort vom Salz scheint selbständig umgelaufen zu sein. Undenkbar ist es, daß Mt., falls, wie Jülicher meint, der Lc.-Text der ursprüngliche ist, es aus dem guten Zusammenhang bei Lc. weggenommen haben soll, bloß um seine mosaikartig zusammengesetzte Bergpredigt noch etwas zu verlängern.

Die Form des Lc. hält Jülicher für echt, weil er hier meint „ein reines Gleichnis" konstatieren zu können. An der Form des Mt. zweifelt er, weil er hier eine allegorische Form des Wortes konstatieren muß. Allerdings stellt Lc. einfach den Satz hin, der eine allgemein bekannte Wahrheit über das Salz ausspricht. Aber: denkt Jesus nicht offenbar bei dem Salz an die Jünger? Soll man nicht an sie denken? Jesus fügt keine Auslegung hinzu. Jülicher sagt ganz richtig: sobald man den Spruch Lc. 14_{34} f.

auslegt, wird man die Metapher Salz = die Jünger Jesu gar nicht umgehen können. Populäre Art, eine solche Bildrede zu deuten — man mache nur einmal in einer Schule die Probe —, wird hier stets die sein zu sagen: „das Salz sind die Jünger". Nur der peinlich ängstliche, gegen alles Allegorische in den Worten Jesu von vornherein aufs schärfste eingenommene Professor wird hier an einer solchen Deutung Anstoß nehmen. Ich kann also nicht finden, daß die Form, die das Wort bei Lc. hat, das Allegorische ganz vermeidet, und kann deswegen weder die Lc.-Form noch die Form bei Mt. für von vornherein unecht halten. Der ursprüngliche Wortlaut mag bei Lc. bewahrt sein. Mt. bietet aber keinen so sehr abweichenden Gedanken, daß das Wort, das er überliefert, seinem Sinne nach unecht sein müßte. Wir haben auch hier wieder deutlich die Freiheiten vor uns, die sich mündliche Ueberlieferung mit solchen Worten gestattet.

Jesus kann m. E. in seinem Wort das Salz sehr wohl als Metapher gemeint haben, und zwar schon in dem Lc.-Text. Daß das tertium comparationis in der Bildrede Jesu darin besteht, daß etwas, was wertvoll und nützlich ist, wertlos und unbrauchbar wird und die Jünger, die als rechte Jünger wertvoll sind, nicht wertlos werden sollen, hat Jülicher richtig gesehen. Aber das schließt nicht aus, daß die Wahl gerade dieses Wertvollen, des Salzes, für die Jünger dem Gedanken eine konkretere Färbung gibt und den Wert der Jünger nach einer bestimmten Richtung hin näher bestimmt. Freilich ist schwer zu sagen, ob hier das Schmackhaftmachen, Würzen oder das vor Fäulnis Bewahren am Salz gemeint ist. Wahrscheinlich denkt Jesus an beide Hauptverwendungsarten des Salzes. Wenn das Wort Jesu lautete: „Schön ist das Licht. Wenn aber das Licht zugedeckt wird, wie kann es leuchten?", so würde man denselben Gedanken haben wie bei dem Wort vom Salz, aber anders nuanciert.

9. Vom Licht auf dem Leuchter.

Mc. 4_{21}, Mt. 5_{14-16}, Lc. 8_{16}. 11_{33}.

Bei diesem Wort vom Licht rekurriert auch Jülicher auf

die mündliche Ueberlieferung. Der Tatbestand zeigt klar, daß auch dieses Wort Jesu „wohl lose überliefert" worden war. Die Evangelisten haben es nach Gefallen in einen Zusammenhang eingeordnet und legen ihm nicht alle denselben Sinn bei. Auch hier hätte Jülicher lernen können, daß ein an sich im täglichen Leben durchaus nicht rätselhafter Vorgang, sobald man ihn als Bild für eine Sache verwendet, aber diese Sache wegläßt, dann für den, der erraten soll, was gemeint ist, etwas Rätselhaftes bekommt.

Lc. 11 $_{33}$ ff. liegt deutlich, wie so oft in jüdischen Spruchsammlungen, Stichwortzusammenhang vor. Das Wort steht also völlig isoliert, und es ist unmöglich zu erraten, in welchem Sinne es Jesus gemeint hat.

Auch Lc. 8 $_{16}$ ff. ist es unwahrscheinlich, daß das Wort hier seinen festen und ursprünglichen Zusammenhang hat. Es ist von Lc. allerdings wohl auf die Jünger gedeutet, aber da hier Mosaikarbeit vorliegt, bleibt es auch hier fraglich, ob das Wort von Jesus ursprünglich so gemeint war. Wenn Lc. das Wort doppelt bringt, so ist das an sich noch kein Beweis dafür, daß ihm zwei verschiedene schriftliche Quellen vorlagen. Die Stichwortanordnung beider Stellen weist gebieterisch auf die das Gedächtnis gern durch solche Anordnung erleichternde mündliche Ueberlieferung hin, die auf alle Fälle die ursprünglichste Grundlage solcher Texte bildet, also nicht ignoriert werden darf.

Mc. 4 $_{21}$ bringt das Wort in derselben Umgebung wie Lc. 8, aber die Frage ist, ob Mc. es auf die Jünger gedeutet hat. Er scheint es auf Jesus zu beziehen, weil er sagt: „kommt etwa das Licht". Er scheint „das Licht" als Metapher für Jesus zu fassen. Wer will nachweisen, daß dieses Verständnis des Mc. falsch ist? Wer will nachweisen, daß Jesus sich nicht als „das Licht" hat bezeichnen können?

Mt. hat das Wort vom Licht in der Bergpredigt. Er bezieht es auf die Jünger. Er hat ausdrücklich eine Deutung, auch ist bei ihm noch ein anderes Bild beigefügt. Das Wort hat bei ihm einen

guten Sinn. M. E. hindert nichts die Echtheit des Mt.-Wortes. Ist es wirklich möglich, mit Jülicher als unumstößlich sicher zu behaupten, daß das Mt.-Wort genau so, wie es dasteht, lediglich Werk des Mt. sei und nicht ein echtes Wort Jesu?

Vorsichtige Wissenschaft muß m. E. aus dem bei den Synoptikern vorliegenden Tatbestand schließen, daß wir heutzutage nicht mehr imstande sind, festzustellen, in welchem Sinn und Zusammenhang Jesus das Wort von dem Licht gesagt hat. Das ist bei mündlicher Tradition nichts Ueberraschendes. Warum sollte es undenkbar sein, daß Jesus das Bild von dem Licht, das leuchten soll, in verschiedenen Zusammenhängen verschieden angewandt hat? Daß ein echtes Jesuswort zugrunde liegt, scheint mir gerade bei diesem so oft und in für mündliche Ueberlieferung so charakteristischer Weise überlieferten Wort sicher zu sein.

Der allegorisierende Charakter des Wortes bei Mt. und Mc. ist jedenfalls auf keine Weise mit Sicherheit als im Munde Jesu unmöglich oder verdächtig nachzuweisen, wenn man nicht mit Jülicher alles Allegorisierende von vornherein als ein Zeichen für Unechtheit ansieht.

10. Von der Bergstadt.

Mt. 5_{14b}.

Hier sagt Jülicher mit Recht: „Es sieht aus, als ob ihn (d. h. diesen Spruch) Mt. erst an diese Stelle gesetzt hätte, je nach dem Zusammenhang konnte er sehr verschiedene Wahrheiten bekräftigen" — und doch handelt es sich hier um ein „reines Gleichnis"! So sind also „reine Gleichnisse" doch nicht immer und überall ohne Deutung klar?! Hätte Jülicher nur diese Beobachtung sich für die Kritik anderer Bildreden Jesu gemerkt!

Daß das tertium comparationis hier in dem „nicht verborgen bleiben können" liegt, sagt Jülicher mit Recht. Hätte er nur nicht a l l e Bildreden Jesu nach ein und demselben Schema beurteilt! Zu den einzelnen Bildreden sagt er im Gegensatz zu wüster Allegoristerei so vieles Vortreffliche.

11. Von der Enthüllung des Verborgenen.

Mc. 4 $_{22}$, Mt. 10 $_{26}$ f., Lc. 8 $_{17}$. 12 $_{2}$ f.

Nach Jülicher hat Jesus in diesem Wort „trotz scheinbarer Mißerfolge den Sieg seiner Botschaft angekündigt". Mc. 4 $_{22}$ scheint der Spruch auf Jesus bezogen zu sein, aber von „dem Sieg seiner Botschaft" steht nichts deutlich da. Mt. 10 ist das Wort auf die Jünger bezogen, Lc. 8 ebenfalls, auch Lc. 12 $_{2}$. Die Stellen Mt. 10 und Lc. 12, andererseits Mc. 4 und Lc. 8 bringen das Wort je in einem ganz ähnlichen Zusammenhang. Jülicher bedenkt bei diesem Wort viel mehr als bisher sonst die Unmöglichkeit einer sicheren Entscheidung für die eine oder andere Version. Er hätte nur hervorheben sollen, daß eine derartige Sachlage bei einem solchen Ausspruch dann das Natürliche ist, wenn man sich die Gesetze mündlicher Ueberlieferung vergegenwärtigt. Auch dies Wort ist sicher allein umgelaufen und dann bald in diesen, bald in jenen Zusammenhang hineingestellt worden. Auch dies Wort beweist, wie unsicher die Deutung eines solchen Wortes ist, wenn der Zusammenhang verloren gegangen ist. Hervorzuheben ist, daß Jülicher hier einmal den jüdischen Charakter dieses Spruches erkannt hat: er sagt, daß der Vers wegen seines Parallelismus „eine echt hebräische Gnome" sei.

12. Vom Auge als des Leibes Licht.

Mt. 6 $_{22}$ f., Lc. 11 $_{34—36}$.

Auch zur Erklärung dieser beiden Texte über das Wort von dem Auge als Licht des Leibes liegt zuerst und zunächst die Heranziehung der Eigenheiten mündlicher Ueberlieferung, und zwar jüdischer mündlicher Ueberlieferung, nahe. Bei Lc. liegt deutlich der Stichwortzusammenhang vor, bei Mt. auch deutlich Mosaikarbeit. Auch die Abweichungen des Wortlautes sind durch absichtsvolle schriftliche Redaktionsarbeit nicht zu erklären. Von einer Kürzungsarbeit des Mt. ist hier nichts zu merken. Er hätte sonst den kurzen Satz bei Lc.: „wenn es aber böse ist" nicht zu dem Satz: „wenn aber dein Auge böse ist" erweitert.

Den Sinn des Wortes zu fassen, ist sehr schwierig. Jülicher kann sich daher nicht recht für eine bestimmte Erklärung entscheiden. Er faßt das Wort als Gleichnis, als bildliche Rede. Angenommen, diese Fassung wäre richtig, so würde Jülicher hier wieder ein Beispiel dafür haben, wie rätselhaft unter Umständen eine solche Bildrede sein kann. Jülicher entnimmt dem Wort eine Mahnung, dafür zu sorgen, daß das geistige Leben nicht Schaden leide und dasjenige habe, was für das geistige Leben so unentbehrlich ist wie das Auge für das körperliche Leben. Es ist aber doch sehr die Frage, ob „das Licht in dir" von dem „Licht des Leibes" zu unterscheiden ist derart, daß jenes das geistige Leben, dieses das Auge bedeutet. Die Schwierigkeit des Wortes liegt in der Verquickung zwischen physischem und geistigem „Licht". Dazu kommt dann noch die merkwürdige Vorstellung, daß das Auge den Leib erhelle gleichsam wie ein Fenster, das ein Zimmer erhellt, oder wie ein Licht, das in einem dunklen Raume Licht verbreitet. Ich denke, daß die Wissenschaft vorläufig am besten darauf verzichtet, dies Wort Jesu verstehen zu wollen [1]).

13. Vom Doppeldienst.

Mt. 6_{24}, Lc. 16_{13}.

Jülicher sagt mit Recht, daß hier die Bildrede Jesu in ihrem Sinn klar erkennbar sei. Und warum ist dies Wort Jesu klar? weil die Deutung ausdrücklich an beiden Stellen dabeisteht. Ohne diese Deutung wäre der Sinn nicht klar. Man sieht auch hier, wie falsch es ist, wenn Jülicher behauptet, daß „echte Gleichnisse" ohne Deutung verständlich seien.

„māmōn" ist im Sinne von „Habe, Vermögen" im Hebräischen der Tannaitenzeit ebenso geläufig wie „mamonā" im Syrischen und Aramäischen in demselben Sinn.

Die Abweichung des Lc. von Mt., der das Wort „Knecht" nicht hat, sondern allgemeiner sagt „niemand", ist bei mündlicher Ueberlieferung verständlich. Absichtliche Bearbeitung

1) Weinel, Neutest. Theologie, S. 87, bezieht es auf den Neid, da „böses Auge" = Neid bei den Semiten sei.

einer schriftlichen Vorlage anzunehmen, ist nicht nötig. Das Wort steht sowohl bei Mt. als bei Lc. nicht in einem Zusammenhang, der so fest wäre, daß man sich gezwungen sähe, bei dem einen oder dem anderen Evangelisten den ursprünglichen Zusammenhang zu konstatieren. Bei Lc. ist wieder der für mündliche Ueberlieferungen so charakteristische Stichwortzusammenhang deutlich. V. 9, V. 11 und V. 13 begegnet das Wort „mamona". Die genaue Uebereinstimmung des griechischen Wortlauts sieht Jülicher bei diesem Spruch als einen Beweis dafür an, daß das Wort sowohl dem Mt. als dem Lc. schon griechisch vorgelegen hat. Das mag der Fall gewesen sein. Auf eine schriftliche griechische Vorlage braucht das aber nicht mit Notwendigkeit schließen zu lassen. Sicher sind viele Worte Jesu auch griechisch mündlich umgelaufen. Möglich ist auch, daß ein und dasselbe Wort Jesu, in aramäischer Gestalt gesprochen und dann genau übersetzt, einmal zwei genau gleiche griechische Uebersetzungen zur Folge haben kann. Bei diesem scharf geschliffenen Wort ist dieser Fall sehr gut denkbar.

Zu beachten ist der echt hebräische Parallelismus dieses Spruches. Für den Sinn hätte genügt zu sagen: „man kann nicht Sklave zweier Herren sein: man kann nur den einen lieben und den andern hassen".

Es verdient noch hervorgehoben zu werden, daß Jesus offenbar unter dem „Dienen" ein Anhangen mit Leib und Seele, mit ganzem Herzen versteht. Von einem Sklaven paßt das nicht immer und ohne weiteres. Ein Sklave gehört einem Herrn als absolutes Eigentum, kann also nur einem Herrn dienen, womit aber nicht gesagt ist, daß er nun die Herren anderer Sklaven „hassen" müßte oder sie „verachten" müßte. Das Wort Jesu setzt einen seinem Herrn treu ergebenen Sklaven voraus, dem sein Herr über alles geht. Man wird bei diesem Wort den Eindruck nicht los, daß die beiden Sätze mit „entweder — oder" schon im Hinblick auf die Anwendung des Wortes gesagt sind. Ganz stringent ist eigentlich nur der Satz: „niemand kann zugleich der Sklave zweier Herren sein". Deswegen aber nun die Sätze mit

„entweder — oder" für unecht zu halten, scheint mir nicht nötig zu sein. Jesus bildet eben, das hätte Jülicher hier hervorheben sollen — freilich hätte das seiner Gleichnistheorie widersprochen — nicht immer Gleichnisse oder Vergleiche, die auf das strengste die Vermischung von Bild und Sache vermeiden. Jesus redet aus dem Augenblick heraus, redet nicht als klügelnder Professor, der sich darauf kapriziert, nur „reine Gleichnisse" zu bilden, sondern als lebendiger Mensch, dem alles an der S a c h e liegt und nicht an einer möglichst einwandfreien F o r m.

14. Vom Baum und seinen Früchten.

Mt. 7_{16-20}. 12_{33-37}, Lc. 6_{43-46}.

Jülicher hält unter den drei Rezensionen dieses Gleichniswortes Mt. 12 für die zuverlässigste. Dann würde das Wort seine Spitze gegen die Pharisäer kehren und sich auf deren schlechte, d. h. wohl: gegen Jesus feindliche Worte beziehen.

Lc. 6 steht das Wort in der lucanischen Berg- resp. Feldpredigt, also in völlig anderem Zusammenhang als Mt. 12. Es folgt Lc. 6 auf das Wort von dem Splitter und dem Balken. Auch der Wortlaut ist im einzelnen mehrfach verschieden von Mt. 12. Von den Pharisäern will es Lc. 6 nicht verstanden wissen, sondern ganz allgemein von guten oder schlechten Menschen.

In der Bergpredigt des Mt. hat es wieder einen anderen Sinn: es soll danach von falschen Propheten gelten und ist offenbar Mt. 7 nicht auf die Worte als „Früchte" des guten oder schlechten Herzens bezogen, sondern auf die Taten, an denen man die Gesinnung der Menschen erkennen kann. Das Wort: „aus der Fülle des Herzens redet der Mund" findet sich Mt. 7 nicht, wohl aber Lc. 6 und Mt. 12. Von den Dornen und Disteln, resp. Feigen und Weintrauben ist Mt. 7 und Lc. 6, aber nicht Mt. 12 die Rede. Von dem Abhauen des schlechten Baumes redet nur Mt. 7, von dem Gericht nach den Worten nur Mt. 12. In Mt. 7 macht das Wort von dem Abhauen des schlechten Baumes den Eindruck eines Einschubs. In Mt. 12 scheinen V. 36. 37, also das Wort von dem Gericht nach den Worten, angesetzt zu sein und ursprünglich

einem anderen Zusammenhang anzugehören. Das Wort von der Fülle des Herzens steht Mt. 12 vor dem Wort von dem guten, resp. schlechten Menschen, der aus seinem Schatz Gutes oder Schlechtes hervorbringt, in Lc. 6 hinter diesem Wort. Auch bei den fast wörtlich gleichen Versen finden sich zwischen allen 3 Texten eine Fülle von kleinen Abweichungen.

Alle diese Unterschiede erklären sich m. E. nicht durch literarische Abhängigkeitsverhältnisse. Wenn Jülicher gelegentlich sagt: „nur die Reihenfolge der Bestandteile ist merkwürdig verschieden", so ist das ein Eingeständnis seines Unvermögens mit Hilfe seiner an lauter schriftliche Quellen und deren Bearbeitung denkenden Anschauungsweise den Tatbestand zu verstehen. Alles aber wird sofort klar, sobald man an die Art denkt, wie mündliche Ueberlieferung gesprochene Worte weitertradiert. Da haftet das Bild von dem Baum und den Früchten, es haftet auch ein kurzes Wort wie das von den Dornen und Trauben oder das Wort: „aus der Fülle des Herzens redet der Mund" oder: „ein guter Mensch bringt Gutes hervor" usw. Aber der Zusammenhang solcher Worte, der peinlich genaue Wortlaut, vollends wenn es sich, wie hier, um Uebersetzungen handelt, variiert bei mündlicher Tradition. Es soll damit nicht gesagt sein, daß den Synoptikern nicht auch schriftliche Quellen zugrunde liegen, aber bei Jülicher und auch sonst in der heutigen Theologie vermißt man doch allzu sehr die Beachtung der Tatsache, daß auch diese schriftlichen Quellen auf mündlicher Ueberlieferung beruhen, so daß also diese das Primäre auf alle Fälle ist und nicht nebenher, sondern zuerst und vor allem in Betracht kommt, wenn es sich darum handelt, die Synoptiker zu verstehen und zu erklären. Wer talmudische Texte zu lesen gewöhnt ist, wird von vornherein vor dem Irrtum bewahrt sein, als müßte er die Synoptiker zuerst und zunächst auf ihre schriftlichen Quellen untersuchen. Ihm ist es ganz selbstverständlich, zuerst die mündliche Tradition ins Auge zu fassen.

Auch an dem vorliegenden Wort Jesu hätte Jülicher wieder

lernen können, wie rätselhaft selbst ein „reines Gleichnis“ sein kann, wenn die Ueberlieferung seinen Sinn und Zusammenhang nicht einhellig bewahrt hat. Ich wage es nicht zu entscheiden, ob Jesus das Wort von den Bäumen und Früchten von den Worten oder von den Taten eines Menschen ursprünglich gemeint hat; ob er es allgemein gesagt hat oder gegen die falschen Propheten oder gegen die Pharisäer. Jesu Denken würde m. E. auch durchaus noch nicht ärmlich erscheinen oder es würde durchaus kein Zeichen für dogmatische Voreingenommenheit sein, wenn man die Meinung verträte, daß er wiederholt, in verschiedenen Zusammenhängen das Wort angewandt hat: „ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen“ und umgekehrt oder: „aus der Fülle des Herzens redet der Mund“ oder: „kann man Trauben lesen von den Dornen?“.

Zu beachten ist noch, daß das jüdische Element an allen diesen Worten ihre Doppelgliedrigkeit ist, ferner überhaupt die Geschicklichkeit Jesu im Prägen solcher Dikta und die Sitte, sie zu prägen [1]).

15. Vom rechten Schriftgelehrten.

Mt. 13 $_{52}$.

Mt. 13 $_{51.\ 52}$ sehen, wie Jülicher mit Recht sagt, aus wie ein Bruchstück, dessen Zusammenhang verloren gegangen ist. Das schadet aber in diesem Fall dem Verständnis der Bildrede nichts, da ja die Deutung des kurzen Gleichnisses ausdrücklich angegeben ist. Jesus stellt s e i n Ideal des Schriftgelehrten dem pharisäischen Ideal offenbar gegenüber. Was er mit dem Neuen und Alten meint, ist freilich nicht ersichtlich, wohl aber ist klar, daß er sich dessen bewußt war, daß sowohl er als seine Jünger zu den „Schriftgelehrten“ zu rechnen seien, und daß andererseits sowohl er als seine Jünger etwas Neues zu bringen hatten.

16. Vom Aas und den Adlern.

Mt. 24 $_{28}$, Lc. 17 $_{37}$.

Die kleinen Unterschiede dieser beiden Texte „können“,

1) Vgl. z. B. den Mischnatraktat „Sprüche der Väter“.

sagt Jülicher, „Uebersetzungsvarianten sein, ebensogut zufällige Folgen freier Wiedergabe der griechischen Vorlage". Sonst denkt sich doch Jülicher die Evangelisten als recht eindringend und reflektierend arbeitende Redaktoren schriftlicher Quellen — und hier sollen sie ihre Vorlage mit einem Male „frei wiedergegeben haben"?! Uebersetzungsvarianten, resp. Varianten, wie sie mündlicher Tradition eigen sind, scheinen mir die einzig mögliche Erklärung für die Unterschiede beider Texte zu bieten.

Ueber den Sinn dieses „reinen Gleichnisses" ist sich Jülicher wieder einmal nicht klar. Sehr erklärlich! Selbst „reine Gleichnisse" sind eben nicht klar, wenn ihr Zusammenhang nicht überliefert ist! Möglich ist, daß Jesus ein geläufiges Sprichwort hier verwendet. Möglich aber ist auch, daß das nicht der Fall ist. Daß er mit dem „Aas" den Messias und mit den „Adlern" die Jünger, die Auserwählten gemeint habe, scheint mir unwahrscheinlich zu sein. Jülicher will natürlich hier ein „reines Gleichnis" konstatieren und den Vergleichungspunkt lediglich in der „Sicherheit und Schnelligkeit der Vereinigung" sehen. Das ist aber eine durchaus unnatürliche Fassung, nur erzeugt durch die peinliche Scheu vor Metaphern und allegorischen Elementen. Wer, ohne durch Jülichers Theorie voreingenommen zu sein, die Worte erwägt, würde zwischen Bild und Sache nähere Beziehungen vermuten. Man könnte bei dem „Aas" an die dem Untergang geweihte Welt oder an Jerusalem denken und bei den „Adlern" an die Römer oder sonstige zerstörende Mächte und dann herauslesen: „das Aas ist da, bald werden sich die Adler versammeln, die es verzehren", d. h. also: das Wort gibt eine Ankündigung der Nähe des Gerichts. Aber, wie gesagt, das sind nur Vermutungen. Gewißheit ist hier unmöglich, da die Deutung des markanten Wortes verloren gegangen ist, ein bei mündlicher Tradition sehr verständlicher und leicht erklärlicher Tatbestand.

17. Vom Dieb.

Mt. 24_{43} f., Lc. 12_{39} f.

Zwei allegorisierende Texte haben wir hier nicht, vielmehr

zwei „reine Gleichnisse", versehen mit einer ganz bestimmten Deutung, bei beiden Evangelisten in einem ähnlichen Zusammenhang, bei beiden fast in demselben Wortlaut. Dennoch zweifelt Jülicher hier die Echtheit der vorliegenden Deutung an. Wir werden sehen, aus welchem Grunde.

Gerade bei diesen Texten ist wieder die Ohnmacht derjenigen Methode mit Händen zu greifen, die zuerst und zunächst an schriftliche Quellen denkt. Weil „fast" der gleiche Wortlaut bei beiden Evangelisten vorliegt und bei beiden dasselbe Stück folgt, „ist eine ältere Quelle als Grundlage für beide Abschnitte" — nach Jülicher — „gesichert"! Als wenn nicht mündliche Ueberlieferung ebenfalls längere, ähnliche Stücke aneinanderreihen könnte und tatsächlich aneinanderreihte!! Als wenn man nicht sowohl bei Mt. als bei Lc. deutlich Stichwortdisposition und Mosaikarbeit vor sich hätte!! Zudem muß Jülicher, der sich die Evangelisten als „Abschreiber" denkt, hier wieder zugeben, daß sie ihre „Quelle" nicht wörtlich, sondern nur „fast wörtlich" abgeschrieben haben. Um die Erklärung der Abweichungen zwischen Lc. und Mt. bemüht er sich gar nicht gründlich [1]). Dabei ist mit Händen zu greifen, daß die Abweichungen solcher Art sind, wie sie bei mündlicher Ueberlieferung das Natürliche sind. Ob der eine sagt: „Stunde" und der andere „Nachtwache", ist sachlich ziemlich belanglos. Beide Evangelisten werden an die Nacht gedacht haben als an diejenige Zeit, in der die Diebe einzubrechen pflegen. Auch sonst sind die Varianten nur Varianten des griechischen Ausdrucks — vielleicht Uebersetzungsvarianten — oder Varianten, wie sie bei mündlicher Ueberlieferung natürlich sind: ob Mt. sagt: „er würde wachen und nicht sein Haus (οἰκία) durchgraben lassen" oder ob Lc. sagt: „er würde nicht zulassen, daß sein Haus (οἶκος) durchgraben wird", ist m. E. sachlich völlig irrelevant. Bei der Erklärung des Artikels vor „Hausherr" zeigt Jülicher wieder, wie ungeläufig ihm hebräische Redeweise ist. Wem Hebräisch etwas Geläufiges ist, der weiß, daß der Hebräer in einem solchen Fall

1) Er läßt S. 138 „solche Fragen unentschieden"!

den bestimmten Artikel setzt, der unserem unbestimmten Artikel entspricht. Gemeint ist also: „wenn e i n Hausherr wüßte“ usw. Den Plural zu setzen, wie Jülicher, ist völlig unnötig.

An der in den Evangelien vorliegenden Deutung nimmt Jülicher Anstoß. Er meint, daß man hier für den „Menschensohn“ das Weltgericht einsetzen müsse, da Jesus sein Kommen nicht als etwas Schreckliches, sondern als etwas für seine Jünger Erfreuliches hingestellt habe. Ihm ist dieser Anstoß so stark, daß er sogar die Unechtheit dieses Wortes für denkbar hält. Mir scheint dieses Bedenken völlig unbegründet zu sein. „Menschensohn“ und „Weltgericht“ gehört doch so untrennbar zusammen, daß nur Jülicher dabei einen erheblichen Unterschied sehen kann. Zudem ist doch gar nicht einzusehen, warum den Jüngern Jesu das „seid bereit“, „wachet“ dem Weltende und dem Kommen des Messias gegenüber nicht gelten soll. Die letzten Reden Jesu drücken doch diesen Gedanken so häufig aus. Woher entnimmt Jülicher das Recht dazu zu behaupten, daß die Jünger Jesu, als er ihnen die Nähe der Parusie und des Weltendes und Weltgerichtes ankündigte, dabei lediglich Freude und nicht auch den Ernst der Sache empfunden haben? Hinzu kommt, daß die Pointe des Gleichnisses doch eigentlich nichts mit dem Schrecken zu tun hat, sondern wenn irgendwo, so hier, ein „reines Gleichnis“ vorliegt, das lediglich von dem Plötzlichen, Unvermuteten reden will, aber nicht dazu herausfordert, noch weitere Aehnlichkeiten zwischen dem Dieb und „dem Menschensohn“ aufzusuchen.

Uebrigens hätte Jülicher an diesem Gleichnis noch folgendes sehen können: angenommen einmal er hätte Recht mit der Behauptung, daß das Gleichnis unecht sei, würde dann daraus nicht folgen, daß die Evangelisten nicht bloß auf Allegorien versessen gewesen sind, sondern auch sehr wohl imstande waren, „reine Gleichnisse“ zu produzieren?!

18. Vom treuen und vom untreuen Haushalter.

Mt. 24_{45-51}, Lc. 12_{41-48}.

Mit Recht behauptet Jülicher, daß die Verse Lc. $12_{47.\ 48}$

ursprünglich nicht zu dem vorhergehenden Gleichnis hinzugehört haben. Der Mosaikcharakter des ganzen Kapitels liegt ja klar zu Tage. Wenn aber Jülicher einen ursprünglichen Zusammenhang, der sich gegen die Pharisäer gerichtet hat, vermutet, so ist nicht sicher, ob das richtig ist. Man sieht hier wieder, daß die Deutung von Bildreden gar nicht sicher ist, wenn diese Deutung nicht ausdrücklich angegeben wird. Das Wort könnte sich sehr wohl, zumal wenn der Schluß von V. 48 hier in dem richtigen Zusammenhang steht, auf die Jünger Jesu und die anderen, die nicht seine Jünger sind, beziehen. Dann würde es zu V. 41 gut passen.

Ob V. 41 lediglich Fabrikat des Lc. oder seiner Quelle ist, diese Frage läßt sich sehr schwer entscheiden. M. E. könnte Lc. hier den richtigen Zusammenhang, eine bessere geschichtliche Erinnerung aufbewahrt haben als Mt., der das Gleichnis von dem treuen und ungetreuen Knecht ohne Anknüpfung an das Diebsgleichnis anreiht. Der Anfang des Gleichnisses: „wer ist denn der treue Knecht usw". setzt eigentlich eine Frage voraus, auf die mit dieser Gegenfrage geantwortet wird. Dann würde sich ergeben, daß das Gleichnis Lc. 12_{42} ff., Mt. 24_{45} ff. ganz an der richtigen Stelle steht, und das Gleichnis würde dann den Sinn haben, „wem gleicht ihr, meine Jünger: dem einen Knecht oder dem andern?", d. h. „wem wollt ihr gleichen?" Das würde gut in den Zusammenhang passen und für die Jünger eine ernste Mahnung bedeuten, die in dem Gleichnis durch die Schilderung der Bestrafung des bösen Knechtes sehr eindrücklich gemacht wird. Von hier aus würde es dann m. E. durchaus nicht unmöglich sein, daß Jesus schließlich dem Schluß des Gleichnisses noch die in Lc. 12_{47} ff. vorliegende Wendung gegeben hätte. Es lag die Wendung des Gedankens sehr nahe: „beruhigt euch nur nicht allzu rasch bei dem Gedanken: wir gleichen dem guten Knechte. Gerade die, denen viel gegeben ist, werden strenger behandelt als die andern" [1]). Daß der Schluß Lc. 12_{47} ff. in

1) Für Jesus ist dieses Hervortreten des Ernstes innerhalb der apokalyptischen Gedanken sehr bezeichnend.

mündlicher Ueberlieferung leicht verloren gehen konnte, ist ersichtlich. So hat Mt. das Gleichnis ohne diesen Abschluß. Die Varianten nun zwischen Mt. 24_{45-51} und Lc. 12_{42-46} sind wiederum alle deutlich von der Art, wie sie bei mündlicher Tradition selbstverständlich sind. Man lasse nur einmal die Verse Lc. 12_{42-46} in der Schule auswendig lernen und dann von mehreren Schülern reproduzieren, so wird man sofort eine Fülle von ganz ähnlichen Varianten erhalten, wie sie hier zwischen dem Mt.- und dem Lc.-Text vorliegen! Daß Jesus seine Jünger gewarnt hat: „denkt nicht, daß die Parusie und das Weltgericht noch lange ausbleibt. Bereitet euch auf die Nähe der Parusie und des Gerichtes vor", scheint mir völlig einwandfrei und echt zu sein. Am allerwenigsten kann man die Echtheit dieser Perikope deswegen bestreiten, weil hier allegorisierende Elemente neben echten Gleichniselementen vorliegen. Jesus denkt natürlich, ebenso wie die Hörer, bei dem Herrn sofort an Gott oder an den Messias, resp. Jesus an sich selbst, bei den Knechten an die Jünger, bei der Bestrafung an das Weltgericht. Geläufige Metaphern liegen diesem Gleichnis zugrunde. Daß deswegen nun alles bis ins Kleinste gedeutet werden müßte, liegt, wie Jülicher mit Recht hervorhebt, sicher den Evangelisten nicht am Herzen, liegt, wie ich sagen würde, selbstverständlich Jesu nicht am Herzen. Wir haben hier eine von geläufigen Metaphern ausgehende Gleichnisbildung, die eine Mischform zwischen „reinem Gleichnis" und „reiner Allegorie" darstellt, deren Mischcharakter aber durchaus nichts Gekünsteltes, Unnatürliches und Gemachtes enthält, so daß man deswegen berechtigt wäre, auf ein zugrunde liegendes „reines Gleichnis" zu schließen. Auch die ausgedrückten Gedanken erwecken keinen Verdacht der Unechtheit. Daher schwebt m. E. Jülichers Vermutung, daß das im Hintergrunde liegende „reine Gleichnis" nichts mit der Parusie und dem Weltgericht zu tun habe und „die Jünger zu treuester Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott habe anspornen wollen", völlig in der Luft. Diese Art „Kritik" an dem überlieferten Stoff wäre nur dann berechtigt, wenn man im Munde Jesu jeden Hinweis auf Weltende

und Parusie für unmöglich erklären müßte, wenn man die apokalyptischen Momente der Gedanken Jesu für unecht ansehen müßte, wenn es undenkbar wäre, daß Jesus allegorisierende Gleichnisse gebildet hat, wenn man ihm mit Jülicher die Unnatur aufbürden will, daß er sich darauf kapriziert habe, alle seine Gleichnisse genau nach demselben Schema bilden zu wollen, und wenn in den vorliegenden Bildungen „reines Gleichnis" und „allegorisierende Elemente" in einem so gezwungenen und lockeren Verhältnis zu einander stünden, daß man sie als willkürlich an einander geschweißt erkennen könnte.

An Einzelheiten wäre noch zu bemerken: echt jüdisch sind die Parallelisierungen, die das Gleichnis durchziehen.

Echt jüdisch ist die Seligpreisung: „Selig jener Knecht usw.".

Echt jüdisch ist: „wenn aber jener Knecht sagt in seinem Herzen".

Echt jüdisch ist: „er wird ihm seinen Anteil geben bei den Heuchlern (resp. Ungläubigen)".

19. Vom spät heimkehrenden Hausherrn.

Lc. 12 $_{35—38}$, Mc. 13 $_{33—37}$.

Der Mc.-Text bietet hier nach Jülicher „eine Sammlung von verschiedenartigen Elementen", „ein schiefes und wirres Durcheinander", das „eine schlechthinige Bevorzugung des Mc. vor den Seitenreferenten unmöglich macht". Mc. hat sich nach Jülicher „aus einer Fülle von ‚Motiven' diese allegorisierende Symphonie zurechtgeschoben". „Daß er grade unsern Mt. und unsern Lc. benutzt hätte, ist nicht erweislich." Er bietet „eine verunglückte Komposition". „Zwischen allegorischer und eigentlicher Rede schwankt alles in V. $_{34—36}$ hin und her."

Vom Lc. Text sagt Jülicher: „Jeder fühlt wohl, daß wir uns hier weit vom Boden wirklicher Zustände weg auf den der allegorischen Bildrede hinüber begeben haben". Nach ihm ist aber der Lc.-Text „keine einheitliche Allegorie". „Die Jünger können nicht den wartenden Knechten ähnlich und zugleich diese

Knechte selber sein. Das „Anklopfen" paßt nach Jülicher nicht zu dem Bilde der Parusie. „Solche widerstrebenden Züge deuten", sagt Jülicher, „auch hier darauf hin, daß ein andersartiger Kern erst für die eschatologischen Bedürfnisse der Gemeinde vermittelst der Allegorese umgearbeitet worden ist." Und welches war nun dieser Kern? Nach Jülicher folgendes Gleichnis: „wie ein Herr, der von einem Hochzeitsfest (dem er als Gast beigewohnt hat) spät heimkehrt, seine Knechte belobt, eventuell belohnt, nur, wenn sie treulich auf ihn gewartet haben, so dürft auch Ihr Lob und Lohn nur erwarten, wenn Ihr, nicht so lange es Euch bequem ist, sondern solange es Gott gefällt, das „Ende" hinauszuschieben, feststeht in Bereitschaft, Geduld und Treue". Diesem von Jülicher konstruierten Gleichnis gegenüber muß man sich doch fragen: ist es wirklich wahrscheinlich, daß Jesus vom „Ende", d. h. dem Ende der Welt, dem Weltgericht, geredet hat, ohne auch vom Messias zu reden? Kann man diese beiden Größen wirklich so trennen, wie Jülicher das hier tut? Ferner: wird ein Herr seine sämtlichen Knechte so lange wachen lassen, bis er von der Hochzeit heimgekehrt ist? Genügte da nicht der Koch oder der Türhüter? Wird er seine Knechte loben, daß sie nicht eingeschlafen sind, und sie gar noch belohnen? Das Gleichnis, das Jülicher konstruiert hat, sieht nicht gerade „glücklich" aus. M. E. ist dieser „Kern" auch durchaus nicht in dem vorliegenden Text herauszuschälen. Was Jülicher dafür hält, ist z. T. Ergebnis einer ganz hölzernen Schematisierung: selbstverständlich können die Jünger einmal als den Knechten ähnlich, dann wieder als diese Knechte selber bezeichnet werden. Das ist lediglich eine Sache der Ausdrucksweise, der Form, die bei Metaphern fortwährend wechseln kann. Daß man das „Anklopfen" nicht allegorisch zu deuten hat, ist sicher, aber kein Beweis für einen „Kern", der dem Uebrigen widerspräche. Wir haben vielmehr hier wieder eine Bildrede vor uns, die, von Metaphern ausgehend, eine allegorisierende Mischform zwischen „reinem Gleichnis" und „reiner Allegorie" darstellt, eine ganz natürliche, naheliegende Bildrede, die sich leicht ergibt, wenn man von gebräuchlichen

Metaphern ausgeht. Diese gebräuchlichen Metaphern sind: Herr = Gott, resp. Messias, Knechte = Jünger, wachen = bereit sein, Hochzeit = messianische Zeit, Zeit der Ankunft des Messias. Aus diesen ganz geläufigen Metaphern, also allegorisierenden Elementen, ist das Gleichnis entstanden. Es gibt eben verschiedene Arten der Entstehung einer Bildrede und daher verschiedene Arten von Gleichnissen. Diese Tatsache hat sich Jülicher nicht genügend zum Bewußtsein gebracht. Man kann neben eine Sache zur Verdeutlichung einen Vorgang aus Natur oder Menschenleben stellen, der eine allgemeine Erfahrung ausdrückt und nur in einem Hauptpunkt und etwa noch einigen Nebenzügen zu der Sache in Beziehung steht. Man kann aber auch von geläufigen Metaphern ausgehen, diese gewissermaßen entfalten und auseinanderlegen, und dann ergibt sich ein allegorisierendes Gebilde. Letzteres Verfahren liegt ebenso nahe wie das andere. Warum soll Jesus sich absolut nur auf das erstere Verfahren der Gleichnisbildung kapriziert haben? Das ist so unnatürlich, wie nur etwas sein kann.

Im einzelnen äußert sich nun auch hier wieder auf Schritt und Tritt, wie sehr es den Auslegern schadet, wenn sie keine Schulung im Erfassen jüdischer Ausdrucksweise haben. Besonders eklatant zeigt sich das bei ihrer Hilflosigkeit angesichts der Auslegung des Schlusses von Lc. 12_{37}. Wer rabbinische Dinge kennt, weiß, daß von Rabban Gamli'el II überliefert wird, er habe die anderen Rabbinen selber bei Tisch bedient. Es gilt das als eine besondere Freundlichkeit und als ein Beweis demütiger und liebenswürdiger Gesinnung, als eine Aeußerung der Verehrung den Gästen gegenüber, ein Zeichen der Wertschätzung ihnen gegenüber. Tiefsinnige Dinge sind nicht in diese anschauliche Bildrede hinein- oder herauszugeheimnissen. Als Jude sagt eben Jesus nicht einfach: „wie wird sich der Herr über seine wachsamen Knechte freuen!", sondern er führt gleich anschaulich und konkret all das an, was die Freude des Herrn in Handlungen ausdrückt [1]).

1) Wir behandeln unten diese Konkretisierung genauer und im Zusammenhang mit den sonstigen Eigenheiten jüdischer Ausdrucksweise.

In Lc. $12_{37.\ 38}$ haben wir wieder zwei echt jüdische Seligpreisungen, in V. 35 den echt jüdischen Parallelismus.

Auch den Text Mc. $13_{33—37}$ kann ich nicht mit denselben Bezeichnungen charakterisieren wie Jülicher. Das ist ja richtig, daß in diesem Text Themata angeschlagen werden, die wir aus ausgeführten Gleichnissen der anderen Evangelisten in Ausführlichkeit kennen lernen. Aber welch eine merkwürdige Vorstellung von der Entstehung eines solchen Textes ist es nun, wenn Jülicher alles Ernstes der Meinung ist, daß Mc. diesen Text „aus einer Fülle von ‚Motiven' zurechtgeschoben habe"! Liest man den Text unbefangen, d. h. nicht mit der unbedingten Abneigung Jülichers gegen alle allegorisierenden Elemente, so erscheint der Text durchaus als vernünftig und weder als „schief" noch als „wirr", auch beobachtet der für jüdische Ausdrucksweise geschulte Blick hier mancherlei jüdische Züge, und auch hier erklärt die Eigenheit m ü n d l i c h e r Tradition völlig die Beschaffenheit dieses Textes. Jülicher muß ja hier selber zugeben, daß es verfehlt ist, Mc. ohne weiteres vor den Seitenreferenten zu bevorzugen oder andererseits die Seitenreferenten überall als von Mc. abhängig zu denken, und zwar als Abschreiber!

V. 33 entspricht das βλέπετε dem sehr geläufigen hebräischen רְאוּ „sehet", das als Aufforderung zur Aufmerksamkeit in der lebhaften jüdischen Ausdrucksweise sehr gebräuchlich ist.

Das ὡς V. 34 entspricht höchst wahrscheinlich dem kürzesten Anfang hebräischer Gleichnisse einfach mit כְּ, wobei zu ergänzen ist: „die Sache gleicht" oder hier im griechischen Text: „es handelt sich hier um etwas, das so ist wie" oder: „das zu vergleichen ist der Art wie". Mit Recht ergänzt Jülicher V. 34 vor ὡς: „es ist, es verhält sich damit" und bindet nicht V. 34 mit V. 35 zusammen, was völlig verkehrt wäre.

Das Gleichnis will auffordern zur „Wachsamkeit", d. h. dazu, stets auf das Weltgericht und das Kommen des Messias vorbereitet zu sein. Die Knechte sollen ihre Arbeit tun. Ihre würdige Vorbereitung auf den Empfang ihres Herrn soll darin bestehen, daß sie leisten, was er ihnen aufgetragen hat, damit er nicht Unwürdige

vorfindet und Unvorbereitete. Außerdem soll der Türhüter wachen. Für ihn ist dies die richtige Art des Vorbereitetseins. Dieser Zug will sicherlich im Sinne des Evangelisten nicht irgendwie tiefsinnig ausgedeutet sein, sondern soll in echt jüdischer Weise das „Wachen" der Knechte veranschaulichen.

Die Ausdrucksweise in V. 35 läßt es unbestimmt, wer „der Herr des Hauses", hebräisch: בַּעַל הַבַּיִת, ist. Aus dem Zusammenhang folgt, daß wohl Gott als Weltrichter oder der Messias gemeint ist. Jesus wird sich schließlich selber meinen, redet aber von sich, wie auch sonst gern, wie überhaupt der Jude gern, in dritter Person.

Daß dieser Mc.-Text nur eine sehr freie Parallele zu dem Text Lc. $12_{35—38}$ ist, liegt auf der Hand. Solche freien Paralleltexte sind sehr leicht bei m ü n d l i c h e r Ueberlieferung erklärlich. Es ist gar nicht gesagt, daß beide Texte als e i n Text anzusehen sind, den die mündliche Ueberlieferung nur verschieden überliefert hat. Die letzten Reden Jesu zeigen, daß er den Gedanken des „Wachet" durch eine ganze Reihe ähnlicher Bildreden veranschaulicht hat. Nichts spricht m. E. dagegen, daß der Mc.-Text hier genau so als echt angesehen werden muß, wie er vorliegt. Dasselbe gilt von dem Lc.-Text. Jedenfalls haben wir weder hier noch dort durchschlagende Gründe g e g e n die Echtheit. F ü r die Echtheit spricht d i e Tatsache, daß die Gedanken dieser Texte auch sonst in den letzten Reden Jesu geläufig sind, ferner die jüdischen Züge dieser Texte, außerdem die bei m ü n d l i c h e r Ueberlieferung natürliche Gestalt dieser Texte.

20. Arzt, hilf dir selber.

Lc. 4_{23}.

Dies Wort findet sich nur bei Lc., fehlt aber an der entsprechenden Stelle bei Mc. und Mt. Jülicher hält es für „unnötig", παραβολή in V. 23 bei Lc. mit „Sprichwort" zu übersetzen, während das doch die einzig mögliche Uebersetzung ist, da es sich hier tatsächlich um ein Sprichwort handelt, außerdem παραβολή, d. h. maschal = „Sprichwort" etwas ganz Geläufiges bei den Juden

ist. In der Tat ist ein ähnliches Sprichwort bei den Juden nachweisbar. Jülicher verweist nach Lightfoot (Horae hebraicae) auf folgenden Text aus dem von Rabbi Tanḥum'a (um 350 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 110) zusammengestellten Midrasch:

Midr. Tanḥum'a zu 1. Mose 4_{15} ff.:

„Und es sprach zu ihm (d. h. zu Kain) Jahve: darum, jeder, der Kain tötet", („siebenfach soll es gerächt werden", 1. M. 4_{15}).

Er (d. h. Gott) sagte zu ihm (d. h. zu Kain):

4 Stämme sollten in Zukunft ausgehen von Hebel[1]*) und du hast sie vernichtet von der Welt weg: so (d. h. dem entsprechend) öffne die Erde ihren Mund und verschlinge die 4 Stämme. Welche (sind) das? Henoch, 'Irad, M'chuja'el und M'tuscha'el*[2]*).*

Und wie wurde Kain getötet?

Er wurde gemacht zum Todesengel 130 Jahre, und er (war) unstät und flüchtig[3]*) durch den Fluch (Gottes). Lamech, sein Enkel, war der 7. den Generationen nach*[4]*), und blind ging er aus zur Jagd, und sein Sohn hatte ihn gefaßt bei seiner Hand. So oft jenes Kind ein wildes Tier sah, pflegte es (das) ihm zu sagen. Er sagte zu ihm: ich sehe (etwas) wie eine Art Tier. Da spannte er den Bogen wie ihm gegenüber*[5]*). Und er tötete den Kain. Da sah jenes Kind den Kain aus der Ferne (als) getötet und eine (Pfeil-)Spitze in seiner Stirn. Da sagte es zu Lamech: mein Vater, siehe, (da ist) etwas wie ein Mensch getötet und eine (Pfeil-)Spitze (ist) in seiner Stirn. Da sagte zu ihm Lamech: wehe mir, es ist mein Ahn. Da schlug er mit seinen beiden Händen in Reue und er berührte den Kopf des Kindes und tötete es aus Versehen; denn es ist gesagt (1. Mose 4_{23}): „denn einen M a n n tötete ich für meine Wunde und ein K i n d für meine Strieme"*[6]*).*

So blieben sie drei übrig an e i n e m Orte: Kain, getötet, und jenes Kind, getötet, und Lamech, blind. Am Abend gingen aus seine Leute ihm nach, sie fanden seinen Ahnen, getötet, und Tubal Kain, seinen[7]*) Sohn, getötet, und den Lamech. In jener Stunde öffnete die Erde ihren*

1) D. h. von Abel, den Kain ja getötet hatte. 2) Vgl. 1. M. $4_{17.\ 18}$. 3) 1. M. 4_{14}. 4) Von Adam an gerechnet. 5) D. h. wie auf etwas ihm gegenüber Befindliches. 6) Man sieht, daß die vorhergehende Geschichte erfunden ist, um diesen Vers zu erklären, der ja rätselhaft ist. 7) So ist wohl zu lesen.

Mund und sie verschlang 4 Stämme: Henoch und 'Irad und M'huja'el und M'tuscha'el. Und es wurde gemacht Lamech zum Todesengel, um zu erfüllen, was gesagt ist:

„denn 7mal soll gerächt werden Kain und Lamech 77mal" [1]).

Als sie kamen zum Hause, sagte Lamech zu seinen Frauen: steigt auf das Lager. Da sagten sie zu ihm: du hast getötet den Kain, unseren Ahn, und den Tubal Kain, unseren Sohn. Wir steigen nicht hinauf. Da sagte er zu ihnen: längst hat genommen seinen Anteil Kain: 7 Geschlechter, aber ich 77 [2]). *Da sagten sie zu ihm: wir hören nicht auf dich. Was sollen wir gebären zum Fluch?* [3]) *Da sagte er zu ihnen: wir wollen gehen zum Gerichtshaus. Da gingen sie zu Adam, dem Ersten* [4]). *Da sagten zu ihm 'Ada und Ṣilla: unser Herr, Lamech, dieser unser Mann, hat getötet unsern Ahn. Da sagte zu ihm Lamech: habe ich etwa unsern Ahn entsprechend seiner Rechtschaffenheit getötet?* [5]) *Da sagte zu ihnen Adam: ihr Frauen Lamechs, höret mein Wort* [6]): *Lamech sagt: „habe ich etwa einen Mann getötet zu meiner Wunde* [7]) *in seiner Rechtschaffenheit? Da sagte er (d. h. Adam) zu ihnen (d. h. den Frauen des Lamech): geht, hört auf euren Mann. Da sagten sie zu ihm: Arzt, heilst du deine Lahmheit?* [8]) *Du hast dich fern gehalten von deinem Lager 130 Jahre und du hast uns gelehrt, was danach geschrieben steht: „und es lebte Adam 130 Jahre und zeugte (dann) in seiner Aehnlichkeit gemäß seinem Bilde"* [9]).

Dieser Text ist hebräisch, nur das uns hier interessierende Sprichwort ist aramäisch, wie die meisten im Talmud und Midrasch überlieferten Sprichwörter. Aramäisch war die Sprache des Volkes. Möglich ist, daß der obige Text älter ist als ca. 350 n. Chr. Auf alle Fälle beweist dieser Text das Vorhandensein eines dem obigen Text Lc. 4_{23} ganz ähnlichen Sprichwortes bei den Juden. Man vergleiche noch den folgenden Paralleltext zu dem Text des Midrasch Tanhum'a aus dem Midrasch rabba zur Genesis:

1) 1. M. 4_{24}. 2) D. h. wohl: aber ich soll doch 77 Geschlechter (Generationen) nach mir erleben. 3) Da die Sintflut nahe bevorsteht. 4) D. h. Adam, der erste Mensch. 5) D. h.: ich habe an ihm nur den Fluch Gottes vollzogen, die Strafe für seine Sünde. 6) Vgl. 1. M. 4_{23} c. 7) 1. M. 4_{23} d. 8) Diese Worte sind als Sprichwort aramäisch; denn so sprach das Volk. 9) 1. M. 5_{3}. Das Sprichwort von dem Arzt soll also hier bedeuten: tue du erst mal selber, was du von uns verlangst.

Gen. r. Par. 23, zu 1. Mose 4_{23}; Winter-Wünsche, S. 107:

„Und es sprach Lamech zu seinen Weibern: „Ada und Silla, höret meine Stimme." (1. M. 4_{23}).

Rabbi Jose bar Ḥanin'a [1]) *hat gesagt:*

er hat sie (mit diesen Worten) aufgefordert zur Beiwohnung. Da sagten sie zu ihm: morgen kommt die Sintflut. Wir gehorchen dir und sind (dann) fruchtbar und vermehrt zum Fluche! [2]) *Er sagte zu ihnen: „denn einen Mann habe ich getötet für meine Wunde" (das soll bedeuten:) daß kommen sollen über mich Wunden um seinetwillen; „und ein Kind für meine Strieme" (d. h.:) daß kommen sollen über mich Striemen um seinetwillen. Wunderbar! Kain hat getötet und es wurde von ihm abhängig gemacht* [3]): *7 Generationen. Und ich, der ich nicht getötet habe: es ist nicht recht, daß von mir abhängig gemacht wird diesen betreffend* [4]).

Rabbi [5]) *sagt:*

siehe, dies (ist) eine Frage der Finsternis [6]).

Wenn es so (ist), woher zieht der Heilige — gepriesen sei er — ein seinen Schuldschein? [7])

Rabbi Jakob bar 'Idi [8]) *fragte vor Rabbi Johanan* [9]):

wenn „einen Mann", warum „ein Kind"? und wenn „ein Kind", warum „ein Mann"? [10])

Da sagte er (d. h. Johanan) zu ihm:

ein Mann in Bezug auf die Glieder und ein Kind in Bezug auf die Jahre.

---

1) Um 250 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 102. 2) D. h. wir gehorchen dir nicht usw. 3) Oder: es wurden an ihn gehängt, d. h. es gingen von ihnen als Nachkommen aus, stammten von ihm ab. 4) Der Text ist nicht klar. Mit „diesem" ist wohl Kain gemeint. Nach dem Jalkut Schim'oni könnte der Text bedeuten: Kain hat mit Absicht gemordet und trotzdem sind ihm noch Nachkommen gewährt worden. Ich, der ich nur aus Versehen getötet habe, muß demnach erst recht Nachkommen erhalten. Es wäre nicht recht, wenn mir dieser Mord, den ich an Kain begangen habe, so nachgetragen wird, daß ich keine Nachkommen erhalten soll.

5) Um 200 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 96 f. 6) Das soll wohl heißen, daß Rabbi der vorhergehende Text, der also offenbar älter ist als Rabbi, unklar war. 7) D. h. Lamech hatte nach der Meinung der Rabbinen den Kain getötet, der 1. M. 4_{23} mit dem „Mann" gemeint ist. Dieser Mord mußte gerächt werden. 8) Um 300 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 106. 9) Gest. 279 n. Chr.; Strack, Einl. [4] S. 101. 10) Die Frage bezieht sich auf 1. M. 4_{23}.

Er (d. h. Lamech) sagte zu ihnen (d. h. zu seinen Frauen): ‚kommt', wir wollen gehen zu Adam.

Da gingen sie zu Adam. Da sagte er (d. h. Adam) zu ihnen: tut ihr, was euch (zukommt), und der Heilige — gepriesen sei er — tut das, was ihm (zukommt). Da sagten sie zu ihm: Arzt, heile deine Lahmheit. [1]) *Hast du dich getrennt von Eva siehe (nunmehr) 130 Jahre (lang) außer, damit du nicht von ihr erzeugtest einen Sohn?*

Wunderbar! Als er so (reden) hörte, wohnte er (der Eva) bei, um zu erzeugen Generationen (d. h. Nachkommen).

Dieser Text bietet ein mit mancherlei aramäischen Worten vermischtes Hebräisch. Auch hier ist das Sprichwort von dem Arzt aramäisch und lautet ein klein wenig anders als in dem Text des Midrasch Tanḥum'a. Da offenbar in dem Text des Midr. r. zur Genesis schon Rabbi Bemerkungen zu dem Text macht, der uns hier angeht, scheint tatsächlich das Sprichwort hier in einem schon als tannaitisch vorhanden gewesenen Text zu stehen.

Falls nun das in diesen Texten vorliegende Sprichwort zur Zeit Jesu bereits geläufig war, was nicht unmöglich ist, so würde es zwar nicht mit Lc. 4_{23} völlig identisch sein, aber doch denselben Sinn enthalten, nur allgemeiner ausgedrückt als in jenem aramäischen Sprichwort. „Arzt, heile deine Lahmheit" oder: „Arzt, heile dich selber" kann natürlich je nach dem Zusammenhang Verschiedenes bedeuten, immer aber würde man als nächstliegenden Sinn vermuten, was wir etwa ausdrücken mit dem Wort: „faß dich an deine eigene Nase", d. h.: „was du von anderen verlangst, verlange zunächst einmal von dir selber; was du anderen aufträgst, tue erst einmal selber; was du an anderen tadelst, tadle zunächst an dir; was du an anderen bessern willst, bessere zunächst an dir". Der Sinn könnte aber auch folgender sein: „übe deine Tätigkeit zunächst bei dir zu Hause aus, ehe du sie an Fremden ausübst". Dieser letzte Sinn scheint, wie Jülicher hervorhebt, in der Stelle Lc. 4_{23} vorzuliegen, also: „ihr könntet zu mir sagen: Arzt, heile zunächst einmal zu Hause, in deiner

1) Das Sprichwort ist aramäisch verfaßt, da die Volkssprache aramäisch war.

Heimat, dann in der Fremde. Tu die Wunder hier bei uns, deinen Verwandten, den Bürgern deiner Vaterstadt, die du — das, was das Sprichwort sagt, nicht beachtend — in Kapernaum getan hast". Freilich will mir doch diese Fassung etwas künstlich erscheinen. Daß das Wort echt ist, ist mir trotzdem mit Jülicher wahrscheinlich. Möglich ist ja, daß der Zusammenhang, in dem es Jesus sprach, verloren gegangen ist. Vorzüglich würde es z. B. in folgendem Gedankengang passen: „ich bin gekommen, um Jes. 61 zu erfüllen. Ihr erlebt diese Erfüllung. Freilich müßt ihr euch dessen würdig zeigen. Ihr könntet nun zu mir sagen: was gibt dir das Recht, uns Vorschriften zu machen und uns zu tadeln und zu ermahnen? Bist du nicht des Joseph Sohn, also auch nichts Besseres als wir? Beweise uns durch große Wundertaten, daß du ein Recht hast, so anspruchsvoll aufzutreten. Sonst rufen wir dir zu: kehr lieber vor deiner eigenen Tür. Arzt, hilf dir selber". Es will mir also scheinen, als wenn das Wort vorzüglich in d e n Zusammenhang, in dem es überliefert ist, paßte und als wenn die mündliche Ueberlieferung hier nur etwas bruchstückartig überlieferte. Wer die Texte, die Lc. 4 in Mc. und Mt. entsprechen, vergleicht, kann auch hier wieder m. E. Studien über die Art und Weise m ü n d l i c h e r Ueberlieferung machen.

21. Vom Arzt und den Kranken.

Mc. 2_{17}, Mt. 9_{12} f., Lc. 5_{31} f.

Hier, wie auch sonst häufig, stimmt Mc. und Mt. im Wortlaut mehr mit einander überein als beide mit Lc. Im einzelnen sind jedoch lauter kleine Abweichungen zwischen den drei Texten vorhanden, die sich auch hier wieder am leichtesten aus der Freiheit m ü n d l i c h e r Ueberlieferung erklären. Daß Lc. hier den Mc. benutzt habe, läßt sich jedenfalls nicht beweisen. Eher läge das bei Mt. nahe, aber die beliebte Art, den Mt. als Kürzer des Mc.-Textes zu verstehen, scheitert m. E. auch hier daran, daß Mt. noch V. 13^a über Mc. hinaus bietet. Die Unechtheit von V. 13^a bei Mt. scheint mir Jülicher zu rasch zu behaupten. Die bei den Rabbinen, wie Jülicher hier selber einmal hervorhebt, übliche

Formel: „gehet, lernet“ beweist jedenfalls nichts gegen die Echtheit. Jesus kann sie gebraucht haben. Daß er den Pharisäern zunächst mit einer Bibelstelle kommt, braucht im Munde Jesu ebenfalls nicht unecht zu sein. Die Stelle paßt gut in den Zusammenhang. Von einem „Zerreißen“ des Gleichnisses und seiner Deutung kann daher keine Rede sein. Nach einer wirksamen Schriftstelle schließt Jesus mit einer Formulierung des Sinnes seines Vergleichs. Mt. kann sehr wohl hier ein Stück bewahrt haben, das in der mündlichen Ueberlieferung bei den Seitenreferenten nicht aufbewahrt worden ist. Der jüdische Charakter des Gleichniswortes Jesu zeigt sich an seinem Parallelismus, überhaupt in dieser Art, mit einem Bildwort zu antworten. Daß Jesus sich mit dem Arzt meint, die Pharisäer mit den „Gesunden“, die Sünder und Zöllner mit den „Kranken“, ist klar. Für Jülicher würde diese Auffassungsweise des Wortes zu „allegorisierend“ sein, obwohl jeder Unbefangene das Wort so auffassen und deuten würde.

22. Vom Bräutigam.

Mc. 2_{18-20}, Mt. 9_{14} f., Lc. 5_{33-35}.

Auch an diesen Texten läßt sich beobachten, daß Mc. und Mt. sich näher stehen als beide dem Lc. Daß, wie Jülicher behauptet, die Abhängigkeit des Mt. und Lc. von Mc. hier „zweifellos“ sei, kann ich nicht finden. Wenn Mt. V. 14 mit τότε anknüpft, so ist damit noch gar nicht ein zeitlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden konstruiert, sondern die Anknüpfung ebenso locker wie bei Mc., außerdem zeigt der Wortlaut des Folgenden, wie frei sowohl Mt. als Lc. den Mc. „abgeschrieben“ haben müßten. In Wirklichkeit erklären sich alle kleinen und größeren Abweichungen auch hier nicht durch raffinierte und klügelnde Redaktionsarbeit an schriftlich vorliegenden Texten, sondern durch die Freiheiten mündlicher Ueberlieferung. Das „Abschreiben“ der Evangelisten von Mc. müßte jedenfalls so „frei“ erfolgt sein und mit so viel „Souveränität“, daß das schon kein Abschreiben mehr zu nennen ist. Bei der Methode Jülichers

wird immer nur das erklärt, was sich als redaktionelle Bearbeitung einer schriftlichen Vorlage zur Not verstehen läßt, von dem anderen aber heißt es dann: „von Kleinigkeiten abgesehen" oder: „die Variationen sind unerheblich". Setzt man aber absichtsvolle Abweichungen von einer schriftlichen Vorlage voraus, so muß man jede Kleinigkeit von diesem Gesichtspunkt aus verstehen können. Das ist aber unmöglich. Bei m ü n d l i c h e r Ueberlieferung aber ist die Abweichung in solchen Kleinigkeiten gerade das Charakteristische.

Bei diesem Text sieht sich Jülicher wiederholt genötigt, auf hebraisierende Ausdrucksweise hinzuweisen, so bei den „Söhnen des Bräutigams", d. h. den Freunden des Bräutigams, die auf der Seite des Bräutigams den Brautjungfern auf der Seite der Braut entsprechen. Auch der Singular „an jenem Tage" nach „es werden Tage kommen" (Mc. 2_{20}) ist Hebraismus, obwohl der Hebräer hier auch so sagen kann, wie Lc. und Mt. schreiben. Auf den Hebraismus in Mc. 2_{18}, Mt. 9_{14} weist auch Jülicher hin. Wenn Lc. 5_{33} auch von den Gebeten der Johannesjünger und Pharisäer redet, so sind da natürlich Gebete, die an den Fasttagen Pflicht waren, gemeint, also kann hier von einer „Inkonvenienz der Antwort zur Frage", wovon Jülicher redet, nicht die Rede sein. Jülicher kritisiert hier, wie oft, zu mechanisch und hölzern, zu unlebendig und unnatürlich. Wie reimt sich der vorliegende Tatbestand zu der Vorstellung von den klügelnden Evangelisten als peinlichen Redaktoren schriftlicher Vorlagen?

Natürlich spürt Jülicher hier wieder etwas Allegorisierendes auf und muß dann das „reine Gleichnis" hinter dem Text vermuten, obwohl doch jeder Unbefangene es nur natürlich findet, wenn Jesus hier von sich als dem Bräutigam redet. Jeder Jude der damaligen Zeit verstand das sicherlich, genau wie die Evangelisten, als Metapher für Messias. Die messianische Zeit als „Hochzeit" ist sicher in der Zeit Jesu ein geläufiges Bild gewesen. Deswegen ist „der Bräutigam" durchaus noch nicht farblos = ich, so daß das Gleichnis durch allegorisierende Fassung die Beweiskraft verlöre, die in dem Gegensatz von „Fasten" und „Hoch-

zeit", resp. „Fasten" und „Söhnen des Bräutigams" d. h., wie wir sagen würden, „Brautführern", liegt. Jülicher vergegenwärtige sich doch nur, welche zarten Unterschiede er machen muß, um immer das „Allegorisierende" abzustreifen und das „reine Gleichnis" hervorzuholen. Wie unnatürlich und gezwungen ist solche Behandlungsweise dieser in dem Leben entstandenen Texte, denen jede formelle Künstelei fern liegt!

23. Das alte Kleid, die alten Schläuche, der alte Wein.

Mc. 2_{21} f., Mt. 9_{16} f., Lc. 5_{36-39}.

Auch diese Texte zeigen — das muß zunächst hervorgehoben werden —, daß Mt. und Mc. sich näher stehen als beide dem Lc. Daß Mt. die Absicht gehabt hätte, den Mc.-Text zu kürzen, ist mit dieser Perikope nicht zu beweisen, ebenso wenig, daß Lc. von Mc. abhängig sei.

Welches nun auch der Sinn dieser Stelle sein mag, klar ist auf jeden Fall, daß alle diese „reinen Gleichnisse" durchaus nicht in ihrem Sinn so klar sind, wie Jülicher das von „reinen Gleichnissen" behauptet. Da keine Deutung gegeben ist, ist er vielmehr und ist jeder, der diese Texte verstehen will, mehr oder weniger auf das Raten angewiesen! Daß Jesus irgendwie meint: „Neues und Altes passen nicht zusammen", ist ersichtlich, aber wie er das näher gemeint hat, ist nicht ersichtlich. Falls man das Wort auf die Fastenfrage zu beziehen hat, wäre es falsch, unter dem neuen Flicken, der auf ein altes Kleid gesetzt wird, oder dem neuen Wein, der in alte Schläuche gegossen wird, das Fasten zu verstehen, das ja vielmehr ein Teil des Alten ist, das den Jüngern Jesu noch ankleben würde, falls sie es befolgten. Dann müßte also das Gleichnis gerade umgekehrt lauten: „niemand flickt ein neues Kleid mit einem alten Flicken und gießt in neue Schläuche alten Wein". Da es aber so nicht lautet, ist sicher, daß man hier nicht allegorisierende Metaphern anzunehmen hat, sondern vielmehr, falls der Zusammenhang mit der Fastenfrage der richtige ist, folgenden Gedankengang: „mutet uns Vertretern des Neuen nicht das Fasten zu; denn Altes und Neues paßt nicht zusammen;

wir lassen uns nicht in die alten Formen hineinpressen: neuen Wein gießt man nicht in alte Schläuche, einen neuen Flicken setzt man nicht auf ein altes Kleid". Bei dem „neuen Flicken" denkt Jesus, wie Jülicher zum Verständnis richtig betont, an einen Flicken aus ungewalktem Tuch, der allerdings das alte Kleid zerreißen würde, da er sich stark zusammenzieht, wenn er naß wird. Lc. gibt hier eine andere, wie mir scheint, nicht minder passende Fassung wieder. Die mündliche Ueberlieferung macht sich vielfach, da sie oft nur das Allgemeine eines solchen Bildes behält, dann das Einzelne so zurecht, wie sie es für richtig hält. Bei einer Abhängigkeit des Lc. von Mc. müßte man jedenfalls eine sehr freie und den Mc.-Text völlig umgestaltende Bearbeitung durch Lc. annehmen, die in dieser Form und Freiheit dem Mc.-Text gegenüber nicht nötig war. Auch die Fassung, die Mt. dem Mc.-Text gegeben haben soll, müßte als sehr frei bezeichnet werden. In dem Mc.-Text sieht „das neue", „des alten" sehr nach einer Glosse zu „das Füllsel" „von ihm" aus. Für Lc. 5_{39} hat Jülicher m. E. sicher Recht, wenn er auch in diesem Vers die Unvereinbarkeit des Alten mit dem Neuen ausgesprochen sieht.

24. Vom Turmbau und Kriegführen.

Lc. $14_{28\ (25)—33}$.

In diesem Lc.-Text fällt die Inkonzinnität zwischen den beiden Beispielen aus dem Leben und der in V. 33 gegebenen Deutung auf. Jülicher will wegen dieser Inkonzinnität die Deutung Jesu absprechen und die „nicht besonders glückliche Formulierung" der Deutung dem Lc. zuweisen. Ich glaube nicht, daß das richtig ist; denn solche Inkonzinnität, die einen Zwischengedanken wegläßt, ist echt jüdisch und daher nicht bloß bei Lc., sondern auch bei Jesus verständlich. Der Gedanke der Gleichnisse ist doch der: „man soll sich sein Handeln überlegen, ehe man etwas Großes wagt". Diesem Gedanken liegt der andere sehr nahe: „wer Großes wagt, muß bedenken, daß große Aufwendungen nötig sind, um dies Große und Schwierige zu erreichen. Wer Jesu Jünger sein will, hat auch große Aufwendungen nötig,

er muß fähig sein, allem zu entsagen, alles zu opfern. Das soll man sich überlegen, ehe man sich Jesu anschließt". Es ist also bei der Deutung, echt jüdisch, der Zwischengedanke weggelassen: „überlegt es euch, ehe ihr euch mir anschließt; denn jeder, der nicht entsagt" usw. Die V. 33 gegebene Deutung nutzt die sämtlichen Gedanken der vorhergehenden Gleichnisse auch sonst nicht aus. So hätte z. B. in der Deutung noch hinzugefügt werden können: „wer sich mir anschließt, es aber nicht durchzuführen vermag, der macht sich lächerlich". Es ist echt jüdisch, wenn nicht genau und sorgfältig alle durch diese Gleichnisse angeregten Gedanken in der Deutung formuliert werden, wie es echt jüdisch ist, daß diese Gleichnisse sich nicht auf das Hervorheben der großen Opfer, die nötig sind, beschränken, sondern diesen Gedanken durch die Schilderung der Folgen noch illustrieren, die eintreten, wenn der Betreffende nicht über die Mittel verfügt, um das zu erreichen, was er beabsichtigt. Man hat es eben hier mit echt jüdischer Lebendigkeit zu tun und nicht mit ausgeklügelten Texten, die ihr Dasein Menschen verdanken, die in der Weise der Griechen oder Lateiner oder in der Weise eines spintisierenden Gelehrten zu denken und zu reden gewöhnt sind.

25. Die Beelzebulgleichnisse.

Mc. 3 $_{22-27}$, Mt. 12 $_{22-30.\ 43-45}$, Lc. 11 $_{14-26}$.

Auch bei diesen Texten löst m. E. der Blick auf die Eigenart mündlicher Tradition alle Schwierigkeiten. Das Verhältnis der drei, resp. vier Texte zueinander ist bei der Annahme schriftlicher „Quellen" gar nicht zu entwirren. Gerade hier zeigen das Jülichers Ausführungen besonders deutlich. Bald soll hier Mt. und Lc. „die Quelle" am reinsten bewahrt, d. h. abgeschrieben, haben, bald sind Jülicher „die Abweichungen in der Wortstellung gleichgültig", dann hat wieder „Mt. die älteste Form der Ueberlieferung bewahrt" oder „Mc. läßt in seinem Exzerpt aus der Quelle etwas aus, was in der Quelle sicher schon gestanden hat, weil es bei Mt. und Lc. fast (!) gleich lautet". In Wirklichkeit liegt, wenn man darauf achtet, daß mündliche Tradition

zuerst und zunächst solche Texte gestaltet hat, die Sache ziemlich einfach.

Mc. hat hier den kürzesten Text. Bei ihm sind die Verse 3_{22} ff. deutlich in der bei m ü n d l i c h e n Ueberlieferungen ja so überaus häufigen Stichwortdisposition an das Vorhergehende angeknüpft, d. h. haben keinen festen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Bei Mc. gehen die Verse 20. 21 voraus, in denen οἱ παρ' αὐτοῦ von Jesus sagen ὅτι ἐξέστη. Daran schließt sich bequem die Erzählung davon, daß ein ganz ähnlicher Vorwurf Jesu von seiten der Schriftgelehrten gemacht worden sei. Aus dieser Art der Anknüpfung ergibt sich also einmal, daß die m ü n d l i c h e Ueberlieferung den Beelzebulvorwurf selbständig bewahrt hat, andererseits daß sie die Beelzebulgleichnisse in der bei Mc. aufbehaltenen Ueberlieferungsschicht durch Stichwortdisposition an eine andere kleine ähnliche Geschichte angehängt und so dem Gedächtnis das Behalten erleichtert hat.

V. 24—27 bringt nun 3 Gleichnisse, durch die Jesus die Angriffe seiner Feinde zurückweist: 1. das in sich uneinige Reich; 2. das in sich uneinige „Haus", d. h. entweder die Familie oder auch, wenn man an Ausdrücke wie בֵּית הִלֵּל, d. h. Schule Hillels, denkt: die in sich uneinige Schule; 3) der Starke, der nur durch einen noch Stärkeren besiegt werden kann. Daran schließt sich bei Mc. V. 23—29 die Stelle über die Sünde gegen den heiligen Geist.

Mt. und Lc. bringen den Text über die Beelzebulgleichnisse in ganz anderem Zusammenhang als Mc., wie das bei m ü n d l i c h e r Ueberlieferung verständlich ist.

Bei beiden Evangelisten geht den Gleichnissen eine Einleitung voraus, die von einem Heilungswunder Jesu spricht. Bezeichnend ist dabei für die m ü n d l i c h e Ueberlieferung, daß diese Einleitung zwar dem Sinne nach bei beiden Evangelisten dasselbe besagt, aber von wörtlicher Uebereinstimmung nicht die Rede sein kann. M ü n d l i c h e Ueberlieferung wird solche erzählenden Stücke stets viel freier handhaben als Aussprüche und Redestücke. Man mache einmal die Probe und erzähle jemandem diese Einleitung und lasse ihn dann das Erzählte repro-

duzieren, resp. lasse jemanden nach einiger Zeit die ganze Geschichte von den Beelzebulgleichnissen reproduzieren. Man wird finden, daß die Varianten derselben Art sind wie die zwischen Mt. und Lc. hier vorliegenden. Als „Abschreiber" einer schriftlichen Vorlage oder „Bearbeiter" einer solchen sind hier die Evangelisten nicht zu verstehen. Sie müßten die Vorlage so frei „abgeschrieben" haben, daß von einem „abschreiben" nicht mehr die Rede sein kann.

Es folgen nun bei Mt. und Lc. die beiden Gleichnisse von dem uneinigen Reich und dem uneinigen Haus, dann der bei Mc. fehlende Hinweis auf die Dämonenaustreibungen der jüdischen Exorzisten und die Aussage Jesu, daß er nicht durch dämonische, sondern durch göttliche Macht die Dämonen austreibe.

Darauf folgt nun das Gleichnis von dem Starken, dann der Spruch: „wer nicht mit mir ist" usw.

Bei Mt. schließt sich daran die Stelle über die Lästerung gegen den heiligen Geist, bei Lc. aber ein Wort Jesu über den unreinen Geist, der ausfährt und dann mit 7 anderen Geistern zurückkehrt.

Was man schon an jedem der beiden Paralleltexte zu Mc. sehen kann, bestätigt sich, wenn man beide untereinander und mit Mc. vergleicht: die Texte bestehen aus einzelnen Stücken, die ursprünglich schwerlich zusammengehangen haben, aber in der mündlichen Ueberlieferung aneinander angehängt sind, weil sie ähnliche Gedanken bringen. Selbst angenommen, es würden die Uebereinstimmungen zwischen Mt. und Lc. für diese Stelle eine schriftliche Quelle beweisen, so würde doch auch für die Gestaltung dieser Quelle schon deswegen die mündliche Tradition in erster Linie als maßgebend bezeichnet werden müssen, weil für sämtliche Ueberlieferungen von Jesus her die mündliche Ueberlieferung das Ursprünglichste ist, andererseits aber auch deswegen, weil Mt. und Lc. in keinem der überlieferten Stücke dieser Stelle ganz wörtlich übereinstimmen.

Wie weit die mündliche Ueberlieferung hier wirkliche Zusammenhänge bewahrt hat, wie weit sie nur lose Stichwort-

disposition hergestellt hat, diese Frage ist für die einzelnen Stücke verschieden zu beantworten.

Das Wort: „wer nicht mit mir ist" usw. scheint mir nur ganz lose an den Gedanken des „Beute verteilens", resp. „raubens" angeknüpft zu sein, da es auch vom „zerstreuen" redet. In den Zusammenhang der vorliegenden Rede paßt es nicht, da es sich ja hier um notorische Feinde Jesu handelt. Es könnte in dem vorliegenden Zusammenhang nur dann einen Sinn haben, wenn Jesus mit diesem Wort sich an diejenigen wendet, die durch die Verleumdungen der Pharisäer zu unentschiedener Haltung ihm gegenüber gebracht worden waren.

Das Wort von der Lästerung gegen den heiligen Geist dagegen paßt gut in den vorliegenden Zusammenhang. Mt. und Lc. zeigen auch bei diesem Wort große Freiheit im Verhältnis zu einander, die durch die Annahme einer Redaktion des ihm s c h r i f t l i c h vorliegenden Mc. durch Mt. nicht zu erklären sind. Wenn Lc. das Wort nicht hat, so ist dafür kein anderer Grund zu entdecken, als daß es ihm in der m ü n d l i c h e n Tradition, auf der er fußt, nicht überliefert war. Daß er es absichtlich weggelassen haben sollte, noch dazu wenn es ihm in der Fassung des Mc. vorlag, ist nicht denkbar.

Die Stelle über den zurückkehrenden Dämon bei Lc. steht mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhang, außer dem ganz losen Stichwortzusammenhang: ad vocem „Dämonen". Nicht undenkbar wäre, daß sie trotzdem ein charakteristisches Ueberbleibsel aus der Rede Jesu darstellt — m ü n d l i c h e Ueberlieferung behält ja gern charakteristische Stellen aus einer Rede, verliert aber leicht den Zusammenhang —; man könnte sich dann die Stelle etwa so erklären, daß Jesus dies Wort im Anschluß an sein Wort über den „Starken" gesprochen und gemeint hat: „daß ich stärker bin als der Satan, könnt ihr daran sehen, daß meine Dämonenaustreibungen gründlich sind, eine Wiederkehr des Dämons ausschließen. Selbst wenn es sich aber um einen ganz argen derartigen Fall handelt, um einen rückfällig Dämonischen, bin ich doch noch stärker als alle diese Dämonen zusammen".

Mt. 12 $_{43-45}$ steht schwerlich in besserem Zusammenhang als die lucanische Parallele.

Die Stelle über den Hinweis auf die jüdischen Exorzisten und die richtige Deutung der Dämonenaustreibungen Jesu scheint mir sehr gut in den Zusammenhang zu passen. Mc. soll sie nach Jülicher aus der „Quelle" weggelassen haben, weil er „ein Exzerpt" herstellte! Sonst soll Mc. immer derjenige sein, der von den anderen Evangelisten „exzerpiert" wird! In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß bei Mc. diejenige Gestalt der Geschichte vorliegt, bei der die mündliche Ueberlieferung sich auf die bei dieser Gelegenheit von Jesus gesprochenen Gleichnisse konzentriert und diese allein aufbewahrt hat.

Wo man auch mit dem Versuch, die Dinge von der mündlichen Ueberlieferung aus zu erklären, ansetzt, überall lösen sich die Schwierigkeiten ohne jede Mühe, während man bei der Annahme schriftlicher „Quellen" oder gar bei der Annahme, daß Mt. und Lc. den Mc. „bearbeitet" und „abgeschrieben" haben, fortwährend auf Schwierigkeiten stößt.

Nun noch die Frage nach der Stringenz des von Jesus gegen seine Feinde geführten Beweises.

Daß die Pharisäer Jesu Einwänden ihrerseits wieder Einwände hätten entgegenstellen können, ist richtig. Andererseits aber ist für jüdisches Denken das, was Jesus sagt, durchaus nicht so wenig beweisend, wie uns das etwa erscheinen könnte. Auch die Zeitgenossen Jesu glaubten ja doch, daß der Dämonenbeschwörer nur deswegen Macht über die Dämonen habe, weil er im Bunde mit einer stärkeren Macht sei, und zwar im Bunde mit einer göttlichen, den Dämonen feindlichen Macht. Bei ihren Exorzismen — darauf weist Jesus mit Recht hin — waren die jüdischen Beschwörer überzeugt, im Namen ihres Gottes zu handeln. Der Gedanke, daß ein Teufel den andern vertreibe, lag damaligem Denken über die Vorgänge bei Beschwörungen für gewöhnlich fern. Ein Dämon hilft dem andern, aber nicht treibt ein Dämon den andern aus seinem Wohnsitz heraus. Von diesen Gedanken aus ist Jesu Widerlegung schlagend und beweisend.

Echt jüdisch ist dabei, daß Jesus hier wieder mancherlei Zwischengedanken unausgesprochen läßt, die wir aussprechen würden. Er hätte doch noch sagen müssen: „der Teufel wird doch nicht sein eigenes Reich zerstören. Wenn ein Teufel den andern austreiben würde, so wäre das ein Zeichen für Uneinigkeit im Reiche der Dämonen. So klug aber sind die Dämonen, daß sie ihr Reich nicht selber zerstören". Auch bei dem Gleichnis von dem „Starken" und dem „Stärkeren" fehlt der Gedanke: „wenn ich also die Dämonen austreibe, so ist das ein Beweis dafür, daß ich stärker bin als sie und mit einem Stärkeren, als sie es sind, im Bunde stehe". Wie so oft, verkennt Jülicher bei diesem letzten Gleichnis völlig, daß der bestimmte Artikel „der Starke" weiter nichts ist als Hebraismus für: „ein Starker".

Daß diese Perikope echt ist, scheint mir schon deswegen sicher zu sein, weil hier so altertümliche, populäre Dämonenvorstellungen vorliegen. Jesus hat die Dämonenvorstellungen seiner Zeit geteilt.

26. Der Gang zum Richter.

Mt. 5_{25} f., Lc. 12_{57-59}.

Auch hier müht sich Jülicher ab, das Verhältnis von Mt. zu Lc. und umgekehrt aus der Benutzung einer gemeinsamen schriftlichen Quelle zu erklären. Er rechnet den Text deswegen unter die „Gleichnisse", weil er der Meinung ist, daß „die Quelle" bereits diesen Text allegorisierend verstanden und auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, den strengen Richter, bezogen habe. Durch alle diese Annahmen schafft sich Jülicher m. E. Schwierigkeiten, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind.

Lc. hat diesen Text in einem ganz anderen Zusammenhang als Mt., wie das bei mündlicher Ueberlieferung natürlich ist. Bei beiden Evangelisten liegt deutlich, wie das Jülicher auch hervorhebt, nur ein künstlicher Zusammenhang vor. Lc. 12_{57} scheint eine von Lc. fabrizierte Ueberleitung zu sein. In der Bergpredigt des Mt. ist das hier in Betracht kommende Wort Jesu in die Auslegung des 5. Gebotes eingereiht.

Der beiderseitige Text des Wortes Jesu ist ein besonders klares Beispiel für die Eigenheiten mündlicher Tradition. Sichtlich liegt dasselbe Wort Jesu vor, aber bei jedem der beiden Evangelisten eine in Wortstellung und Ausdrucksweise verschiedene Form dieses Wortes, wie das bei mündlicher Ueberlieferung natürlich ist. Nach Jülicher sind entweder die Differenzen beider Texte „unerheblich", d. h. von seiner Annahme der Bearbeitung einer schriftlichen Vorlage aus unerklärlich, oder es ist u. a. „die Ursprünglichkeit des Mt.-Textes augenscheinlich", letzteres deswegen, weil Lc. das ἀμήν nicht hat und für κοδράντην sagt λεπτόν. Jesus konnte im Hebräischen in dem vorliegenden Zusammenhang sowohl das ἀμήν sagen, als es nicht sagen. Wenn Lc. es nicht hat, Mt. aber hat es, so ist das kein Beweis für die Bearbeitung einer schriftlichen Vorlage seitens der Evangelisten. Dasselbe gilt von der Variante κοδράντην und λεπτόν. Das kann doch sehr wohl eine verschiedene Wiedergabe des für das Hebräische hier anzunehmenden Wortes sein. Ein Beweis dafür, daß Lc. an κοδράντης habe Anstoß nehmen müssen, ist nicht zu erbringen.

Nach Jülicher sollen nun beide Texte allegorisierend sein und auch „die Quelle" schon allegorisiert haben. Für Mt. beruft sich Jülicher auf das feierliche: „wahrlich, ich sage dir", „das sich nicht auf eine in der Regel durch Zahlungsunfähigkeit veranlaßte Haft im Schuldgefängnis beziehen kann". Mt. soll an die γέεννα τοῦ πυρός und an Gott als den „Richter", an den Strafengel als „Diener" gedacht haben! Und bei dem „Weg" an das Leben! Und das alles, weil für Jülicher das „wahrlich, ich sage dir" zu feierlich klingt, um „bloß" den Grundsatz der Versöhnlichkeit einzuprägen! Als ob nicht gerade für Jesus, wie die anderen Worte der Bergpredigt zeigen, besonders starke Ausdrücke charakteristisch sind, vollends dann, wenn es sich darum handelt, sittliche Grundsätze einzuprägen! Und, wenn der „Richter" Gott ist und alles Uebrige zu allegorisieren ist, auch „der Weg" — dann soll „der Widersacher" nicht zu allegorisieren sein? Ich finde, daß die Abneigung Jülichers dem Allegorisieren gegenüber und auch

seine Nichtbeachtung echt jüdischer Ausdrucksweise, d. h. hier jüdischer Lebhaftigkeit der Ausdrucksweise, eine gar seltsame Art der Auslegung hervorgebracht hat. — Auch in dem Lc.-Text kann ich von der von Jülicher behaupteten Allegorisierung nichts entdecken, auch nichts von einem Gleichnis. Wie bei Mt. ist alles hier „eigentlich" zu nehmen und es handelt sich auch durchaus nicht bloß „um eine Klugheitsregel für bedrängte Schuldner". Lc. will offenbar sagen: Jesus wendet sich an die Volksmassen, unter denen wohl auch Pharisäer und Sadduzäer mit zu verstehen sind. Er sagt ihnen: „Die Erscheinungen auf der Erde und am Himmel, Wetter, Wind, Regen usw., wißt ihr zu beurteilen, aber ‚diese Zeit' wißt ihr nicht zu beurteilen". Das soll wohl heißen: „ihr wißt nicht, daß ihr in der Zeit des Messias und kurz vor dem Weltgericht lebt". Jesus fährt dann nach Lc. fort: „Warum richtet ihr aber auch von selbst nicht richtig"? oder: „warum urteilt ihr aber nicht auch von euch aus (d. h. ohne Zuhilfenahme der heidnischen Gerichte) das Rechte?" Die Frage könnte bedeuten: „von euch aus urteilt ihr über das Wetter": „warum aber urteilt ihr nicht auch von euch aus über das, was sittlich recht ist?" „In der Wetterbeurteilung seid ihr groß, warum nicht in sittlicher Beurteilung?" Ist das der Gedanke des Lc. in V. 57, so sehe ich nicht, wie er die folgenden Verse allegorisierend auf Gottes Gericht bezogen haben soll. Hier wäre man dann, genau wie bei Mt., wieder im Zweifel, wo man mit der Allegorisierung anfangen und wo man aufhören soll. Nein: auch der Lc.-Text ist „eigentlich" zu verstehen und handelt, wie der Mt.-Text von einem Manne, der lieber prozessiert als seine Schuld bezahlt, also „von seinem Gläubiger loszukommen" sucht. Jesus sagt statt dessen: „noch auf dem Wege zur Behörde gib dir Mühe, von ihm loszukommen; denn sonst geschieht es dir für deine Unredlichkeit und Unversöhnlichkeit und Habsucht ganz recht, wenn du den Prozeß verlierst".

27. Die Rangordnung beim Gastmahl und die rechten Gäste.

Lc. 14 $_{7-11.\ 12-14.}$

Hier besteht Jülicher mit Recht auf dem „eigentlichen"

Sinn der Worte Jesu. Er hätte nur noch deutlicher sagen sollen, warum Lc. die Verse 7—11. 12—14 als παραβολή bezeichnet. Das tut er, wie Jülicher andeutet, deswegen mit Recht, weil er seine Belehrung „in einem Stil gibt, daß der rechte Hörer sogleich ein Grundgesetz wahrer Sittlichkeit dabei heraushört". V. 11 fügt ja Jesus auch ausdrücklich einen „maschal", d. h. einen kurzen, doppelgliedrigen Spruch, hinzu. Ueberhaupt gibt Jesus hier allgemeine Regeln. Sehr richtig hebt Jülicher hier einmal hervor — er hätte das nur öfter tun sollen —: „Jesus macht nicht bloß sein Ideal dem Intellekt der Zuhörer einleuchtend, er trägt es in imperativer Form ihnen vor, nur drastisch, wie ein echter Orientale, nicht abstrakt formuliert, sondern gleich verlebendigt durch einen Fall, wo es angewendet werden soll". Die unmittelbare Anwendung auf seine Tischgenossen und deren Untugenden, die er beobachtet hatte, läßt Jesus weg. Man wird den berühmten Lehrer bei Tisch natürlich mancherlei gefragt und auf seine Worte gelauscht haben. Um seine Tischgenossen nicht allzu sehr zu kompromittieren, redet Jesus allgemein, in Form von sittlichen Regeln und Grundsätzen. Diejenigen, auf die das gemünzt war, werden ihn wohl verstanden haben. Man sieht, daß Lc. Grund genug hatte, Jesu Worte als παραβολή zu bezeichnen.

28. Von Kindern und Hunden.

Mc. 7_{27} f., Mt. 15_{26} f.

In diesen Texten erzählen Mc. und Mt. nach Jülicher „völlig unabhängig voneinander"! Nur „in den halbparabolischen Sätzen stimmen sie so unverkennbar überein, daß eine schriftliche Quelle für beide angenommen werden muß"! Für Jülicher gilt das Vorhandensein der schriftlichen Quelle sofort als ausgemacht, wenn eine engere Verwandtschaft zweier Texte zu konstatieren ist. Der Gedanke an die mündliche Tradition kommt ihm gar nicht! Wie merkwürdig ist das, da er doch weiß, daß alle diese Stoffe zunächst mündlich überliefert wurden, ehe man sie aufschrieb! Ferner stimmen die beiden Evangelisten in den „halbparabolischen Sätzen" durchaus nicht wörtlich überein, und,

um die Abweichungen zu erklären, leistet die Annahme einer für beide Evangelisten identischen schriftlichen Vorlage gar nichts, der Hinweis auf die mündliche Tradition aber alles. Mc., der ja doch sonst des Mt. Quelle sein soll, soll hier V. 27 „laß zuerst die Kinder gesättigt werden" eingeschoben haben! Und welches ist die Wortstellung in der „Quelle", da Mt. hat: „und hinzuwerfen den Hunden", Mc. „und den Hunden hinzuwerfen"? V. 28 hat Mc.: „sie aber antwortete und sprach zu ihm" — eine echt jüdische Ausdrucksweise —, Mt. dagegen: „sie aber sagte". Hat hier Mt. „die Quelle" gekürzt, während er doch V. 28 hat: „da antwortete Jesus und sprach zu ihr", wo Mc. bietet: „und er sagte zu ihr"? Dann hat in V. 27 Mt.: „denn die Hunde essen von den Brocken, die von dem Tisch ihrer Herren fallen", Mc.: „und die Hunde unter dem Tisch essen von den Brocken der Kinder". Hier hat Mt. „die Situation vereinfachen wollen" nach Jülicher, obwohl doch sicher auch bei Mt. die Hunde neben und unter dem Tisch zu denken sind! Wie einfach ist die Erklärung aller solcher Differenzen bei dem Hinweis auf die mündliche Tradition! Da sind alle solche Abweichungen selbstverständlich, ebenso selbstverständlich, wie es bei einer so charakteristischen Stelle, wie die vorliegende, die Uebereinstimmung des Wortlautes ist. Hier hängt ja doch gerade am Wortlaut, an den gebrauchten Metaphern, alles! Jülicher bezeichnet die Worte Jesu von den „Kindern" und den „Hunden" als „eine zwitterartige Rede, deren Akumen eben darin liegt, daß die Hauptbegriffe doppelten Sinn haben; eine allgemein bekannte Metapher wie „Hunde" für „Heiden", aus der sich die andere: „Kinder" für „Juden" von selbst ergab, erlaubte solche Rede". Er konstatiert hier eine „Vermischung zwischen parabolischem und metaphorischem Element". Hätte nur Jülicher diese Erkenntnis auch sonst an den neutestamentlichen Gleichnistexten gewonnen! Er sagt hier sogar, daß diese „Vermischung", daß besonders „das metaphorische Element das Wort auffallend und eindrucksvoll mache"! Es ist eigentlich merkwürdig, daß Jülicher um dieses „metaphorischen Elementes" willen nicht vermutet, daß Jesus

ein „reines Gleichnis“ gebildet habe und erst die Evangelisten das allegorisierende Element hineingebracht haben! Jülicher hält die Worte trotz ihres Mischcharakters für echt — sollte das nicht seiner Gleichnistheorie ins Gesicht schlagen? Sollte das nicht der beste Beweis dafür sein, wie verfehlt es ist, bei Jesus unter allen Umständen nur „reine Gleichnisse“ als echt gelten lassen zu wollen? Wie viele Gleichnisse entstehen aus „geläufigen Metaphern“! Hier liegt einmal der unumstößliche Beweis vor, daß Jesus auch solche Gleichnisse gebildet hat.

Wenn Jülicher das Wort von den Kindern und Hunden aus der Geschichte von der Kanaanäerin loslösen will, so fehlt dem m. E. jeder stichhaltige Grund. Jülicher behauptet, die Geschichte, wie sie vorliegt, nur dann verstehen zu können, wenn „jede einzelne Dämonenaustreibung bei ihm eine Verminderung der Kraft nach der materialistischen Theorie Mc. 5_{30} bewirkte“. Es ist m. E. schwerer zu verstehen, wie Jülicher auf diese Behauptung kommt, als es schwer ist, die Geschichte von der Kanaanäerin so, wie sie vorliegt, zu verstehen. Jesus lehnt es allerdings zunächst ab, ein Wunder an der Tochter der Heidin zu tun. Er vergleicht die Wohltat der wunderbaren Heilung mit der Wohltat der Speise. Wo ist da etwas von „einer materialistischen Theorie“? Und nach Jülicher soll das feinsinnige Wort der Kanaanäerin: „ja, Herr“, d. h.: „ja, Herr, du hast recht, aber Brocken von dem Brot wirst du doch den Hündlein nicht versagen“, „schon in der Quelle gestanden haben“, aber eingeschoben sein, als man das Wort Jesu von den Kindern und Hunden mit der Geschichte von der Kanaanäerin umkleidete. Auch hier kann man dies Urteil Jülichers getrost jedem unbefangenen Leser überlassen. Ich urteile so nicht etwa deswegen, weil ich nicht skeptisch gegen eine solche Wundergeschichte wäre, also aus „dogmatischem Vorurteil“, das Jülicher gern dann annimmt, wenn man seine Urteile nicht für richtig hält. Ich halte eine solche Fernheilung, wie sie hier erzählt wird, auch für unmöglich. Deswegen braucht aber diese Geschichte durchaus noch nicht völlig aus der Luft gegriffen zu sein. Sie ist als Suggestionswirkung sehr wohl

denkbar, da es sich ja um die Heilung einer Dämonischen handelt [1]).

b) Die Parabeln.

29. Hausbau auf Felsen oder Sand.

Mt. 7 $_{24-27}$, Lc. 6 $_{47-49}$.

Nach Jülicher „dokumentiert kaum eine Perikope sicherer wie diese die Gleichheit der Vorlage", und zwar soll Lc. „überwiegend" der Vorzug der Ursprünglichkeit gebühren. An die Eigenheiten mündlicher Ueberlieferung denkt Jülicher hier wiederum überhaupt nicht, was sehr bezeichnend dafür ist, daß die Theologie nicht die von den rabbinischen Studien aus zu gewinnenden Erkenntnisse in sich aufgenommen hat und daher das Nächstliegende, das auch bei der Annahme schriftlicher Quellen Ursprünglichste beharrlich und in unnatürlicher Weise übersieht. So kommt es denn, daß bei der Einzelerklärung Jülicher wieder so manche Abweichungen der beiden Evangelisten von einander für „zufällig" erklärt oder einfach die Tatsache des Unterschiedes feststellt, ohne eine Erklärung zu versuchen, z. B. wenn er sagt: „Bei Lc. wird die Gleichförmigkeit der beiden Parabelhälften, die Mt. anstrebt, vielmehr gemieden".

Im einzelnen hebt Jülicher hier gelegentlich den hebraisierenden Charakter der Texte hervor, resp. konstatiert etwas Derartiges, ohne es als hebraisierend zu erkennen. So ist die „Gleichförmigkeit" bei Mt. echt jüdisch, ebenso der Artikel bei „Fels" und „Sand", auch die Monotonie der Verknüpfung in V. 25. Auch lehnt Jülicher mit Recht für Mt. — warum nicht für Jesus? — den Gebrauch von Abstraktionen ab und sieht ganz richtig, daß weder Mt. noch Lc. hier Freunde einer bis in alle Kleinigkeiten hineingehenden Allegorisierung sind. Wie oft muß Jülicher kon-

1) Vgl. Jüdische Wundergeschichten, S. 20. Weinel hält (Neut. Theol. S. 100) die ganze Perikope für verdächtig, weil sie dem Wesen Jesu widerspräche. Er hat aber nicht bedacht, daß Jesus (nach V. 24) verborgen bleiben wollte, als die Zudringlichkeit der Frau ihm entgegentrat, so daß also sein schroffes Wort verständlich ist. Ferner ist zu bedenken, daß Jesus der Frau tatsächlich hilft.

statieren, daß die Evangelisten durchaus nicht die wütenden Allegoristen sind, die er eigentlich in ihnen seiner Theorie entsprechend und seiner Deutung des Parabelkapitels entsprechend finden müßte! Ist ihm dabei gar nicht seine Theorie wankend geworden?

Die oben von mir Teil I Nr. 20 behandelte rabbinische Parallele zieht Jülicher hier, freilich nach sekundären Quellen, heran und konstatiert im allgemeinen das Gemeinsame und die Unterschiede ganz richtig. Wenn er „ein in Israel umlaufendes Sprichwort" vermutet, „an das sich Jesus und 'Elisch'a ben 'Abujah angelehnt haben", so erledigt sich diese Vermutung, wenn man den rabbinischen Text, um den es sich hier handelt, in seinem genauen Wortlaut kennt. Man vergleiche hier auch noch oben Teil I, Nr. 14.

30. Der bittende Freund.

Lc. 11 $_{5-8}$.

Diese Bildrede ist nicht mit einer Deutung versehen. Es liegt jedoch nahe, sie auf anhaltendes Gebet und dessen Erhörung durch Gott zu beziehen. Die Gleichnisfrage, die konkrete Zahl drei bei den Broten, die direkte Rede, das „ich sage dir": alles das sind Eigentümlichkeiten jüdischer Ausdrucksweise. „Mit mir" V. 7 wäre hebräisch עִמִּי, was sehr häufig „bei mir" oder „gleichzeitig mit mir" oder „so wie ich" bedeutet.

31. Die Witwe und der ungerechte Richter.

Lc. 18 $_{1-8}$.

Sehr eigenartig ist Jülichers Urteil, daß dieser Text um seines zu Lc. 11 $_{5-8}$ parallelen Inhaltes willen ursprünglich in der „Quelle mit Lc. 11 $_{5-8}$ zusammengestanden habe. Man sieht, wie rasch diese „Quelle" von der „Kritik" konstruiert wird!

Ferner ist hier darauf hinzuweisen, daß Jülicher sagt: „die Ueberschrift 18 $_1$ trifft genau den Punkt, auf den Jesus mit diesen Erzählungen zielte" — wie paßt das zu der Meinung Jülichers, daß die Evangelisten, auch Lc., auf Allegorien versessen seien?!

Sowohl von Lc. 18 $_{1-8}$ als von Lc. 11 $_{5-8}$ sagt Jülicher mit Recht: „in den Farben echt jüdisch".

V. 6—8 hält Jülicher für unecht. Die Stimmung, die aus diesen Versen spricht, scheint ihm nicht zu Jesus zu passen. Die Stimmung des Schlusses von V. 8 ist nach Jülicher eine andere als die der vorhergehenden Verse. Dieser Schluß soll demnach von einer anderen Hand als V. 6—8[a] angeschoben sein, und zwar von Lc., der, wie 18_1 zeige, die Deutung, die in den Versen 6—8 gegeben ist, für falsch hielt. Die Verse 6—8[a] sind schon in der „Quelle" des Lc. angeschoben gewesen, und zwar soll die „Quelle" in der Witwe die verfolgte Kirche, in ihrem Flehen um ἐκδίκησις das Gebet aller Christen: „ach, komm, Herr Jesu" gesehen haben.

Alle diese Urteile Jülichers wären unmöglich gewesen, wenn ihm jüdische Ausdrucksweise geläufig wäre.

Zunächst folgendes:

Jülicher hat ganz recht, wenn er sagt: „Die echt jüdische Farbe dieser Verse (6—8[a]) wird wohl niemand verkennen." Nun weiß er doch aber, daß Jesu Gedanken mit der jüdischen Apokalyptik eng zusammenhängen. Er wird ferner schwerlich von vornherein bestreiten können, daß Jesus die Nähe seiner Wiederkunft, die Nähe des „Menschensohnes" und des Weltgerichts erwartet und ersehnt hat. Warum soll also die „Stimmung" dieser Verse Jesu fremd gewesen sein? Warum soll Jesus, der sich den „Menschensohn"-Gedanken angeeignet hat, den Gedanken der ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν nicht sich haben aneignen können, obwohl doch dieser Gedanke deutlich genug in seinen eschatologischen Reden (vgl. z. B. Mt. $24_{22.\ 31}$) vorliegt? [1])

Jülicher stößt sich jedoch daran, daß nach 18_1 das Schwergewicht auf das anhaltende Gebet, nach 6—8 aber auf die Gewißheit der Erhörung falle, der Text werde dadurch gewissermaßen „zweiköpfig". Dieser Einwand zieht jedoch ganz und gar nicht; denn derartige kleine Verschiebungen sind echt jüdisch. Die

1) Weinel (N.T.liche Theologie, 1911, S. 44) spricht sehr richtige Grundsätze über Jesu Verhältnis zur Apokalyptik aus, hält aber dennoch Lc. 18_8, Jülicher folgend, für unecht. Er hätte sich nicht durch Jülicher irreführen lassen sollen, da Jülicher über Jesu Verhältnis zur Apokalyptik falsch urteilt.

beiden „Köpfe" hängen ganz eng mit einander zusammen; denn das bloße anhaltende Bitten an sich will doch V. 1—8 nicht empfohlen, sondern, wie Jülicher selber sagt, „ist in V. 1 der ausgelassene Nebengedanke: wenn ihr auf Erhörung eurer Gebete rechnet. In diesem als selbstverständlich angenommenen Falle bedarf es andauernden, unermüdlichen Betens". Diese seine eigenen Worte hat offenbar Jülicher bei der Auslegung von V. 6—8 vergessen!

V. 8^b scheint mir ebenfalls sehr wohl im Munde Jesu denkbar, und zwar in dem vorliegenden Zusammenhang. Jesus sagt: „Gott wird ganz sicher bald die Parusie eintreten lassen. Gott tut sicher das Seine. Aber wie werden die Menschen das aufnehmen?" Gerade diese pessimistische Stimmung denen, „die da arg sind", gegenüber ist für Jesus ebenso charakteristisch wie die himmelstürmende Kraft des Gebetes und die Zuversicht des Glaubens an die Nähe seiner Parusie. Von „Kirche" kann ich in den Versen 6—8 nichts entdecken. Auch glaube ich nicht, daß nur unter „Zuhilfenahme der (Jülicherschen) Kritik" die Verse 6—8 einen guten Sinn gewinnen und dem gesamten Text 1—8 gerecht zu werden ist.

32. Der Wucherer und die zwei Schuldner.

Lc. 7_{36-50}.

An dieser Perikope hat nach Jülicher Lc. besonders eindringend „gearbeitet". Jülicher schließt das vor allem aus der Verwandtschaft dieses Textes mit Mc. 14_{3-9}, Mt. 26_{6-13}, Joh. 12_{1-8}. Er hält auch die Verse Lc. 7_{48-50} für unecht. Jülicher denkt sich, daß Lc. „die Details, die er mitteilt, unter dem Einfluß von Mc. 14 gestaltet habe". Warum nicht unter dem Einfluß von Mt. 26 oder Joh. 12? Auch hier wieder ist doch sehr verwunderlich, daß Jülicher gar nicht an die Eigenheiten mündlicher Ueberlieferung denkt! Mündliche Ueberlieferung behält stets Worte, und zwar charakteristische Worte, besser als längere Erzählungen und Begebenheiten. Offenbar hat in der mündlichen Ueberlieferung von Jesus eine Salbungsgeschichte gelebt, die dann einerseits mit dem sicher echten Wort von der Liebe

gegen andere Menschen als Kennzeichen der von Gott erfahrenen Liebe und Sündenvergebung verflochten wurde, andererseits mit dem Wort von den Armen, die nie verschwinden werden. Daß das Weib eine Hure war, konnte leicht in der mündlichen Ueberlieferung erzählt werden, da auch sonst gesagt wird, daß Jesus gerade den Zöllnern und Huren in Wort und Tat seine Liebe erwies. Daß das Weib die Schwester des Lazarus war, konnte ebenfalls in mündlicher Ueberlieferung leicht erzählt werden, da die Tendenz der mündlichen Ueberlieferung der Juden die möglichst konkrete Bestimmung ist und bekannt war, daß Jesus mit Maria und Martha und Lazarus verkehrt hat. Andererseits aber besteht m. E. auch folgende Möglichkeit zu Recht: die Erinnerung der mündlichen Ueberlieferung hat ganz recht, wenn sie zwei verschiedene Salbungsgeschichten berichtet. So seltsam uns das Salben jemandes anmutet, so wenig seltsam war es offenbar damals; denn keiner der Evangelisten wundert sich darüber, daß diese Frau Jesum gesalbt hat und ihm nicht etwa, wie das heutzutage in ähnlichen Fällen Sitte ist, ein Kissen gestickt hat oder ihm einen Bücherständer und ähnliches „gebrannt" oder gemalt hat. Worüber sich die Evangelisten wundern, resp. was sie hervorheben, ist lediglich die Kostbarkeit der Gabe. Wenn es nun also damals leicht vorkommen konnte, daß Frauen, die einem Mann ihre Liebe und Verehrung bezeugen wollten, ihn salbten — warum soll das dann nicht öfter vorgekommen sein? Es steht m. E., wenn man nicht wie Jülicher sofort an „literarische Bearbeitung" oder „literarische Beeinflussung" denkt, dem nichts im Wege anzunehmen, daß wir es tatsächlich mit 2 verschiedenen Salbungsgeschichten zu tun haben.

Die Verse Lc. 7 $_{48-50}$ sind m. E. von Jülicher nicht als unecht erwiesen. Jesus sagt der Frau direkt noch ein nahe liegendes Wort, nachdem er bisher zu ihr noch nicht direkt gesprochen hatte. Und was hätte er ihr wohl Passenderes sagen können als die ausdrückliche Erklärung, daß der Frau die Sünden vergeben seien? Er sagt nicht: „ich vergebe dir deine Sünden", obwohl seine Worte natürlich leicht so aufgefaßt werden konnten. Er

sagt auch nicht: „dein Glaube an mich und meine Göttlichkeit hat dich errettet". Die Frau wird zu der großen Liebe und Verehrung, die sie Jesu gegenüber beseelt, dadurch veranlaßt worden sein, daß sie von ihm wußte, wie verständnis- und liebevoll er sich zu den Sündern stellte. Deswegen ist ihre Liebe noch lange nicht bloß Liebe zu ihm und nicht zu Gott und ihr Glaube noch lange nicht bloß Glaube an Jesu Vergebung, sondern vielmehr Glaube an die Vergebung Gottes.

Was nun das Gleichnis von den beiden Schuldnern angeht, so ist zu sagen:

Die Sitte, jemandem mit einem Gleichnis zu antworten, ist echt jüdisch, vor allem auch die Art, wie Jesus am Schluß des Gleichnisses den Hörer selber zur Entscheidung einer Frage auffordert. Vergl. Teil I, Nr. 9.

„Große Schulden" als Metapher für „große Sünden", resp. „viel Sünden" liegt sehr nahe und erklärt, wie Jesus so rasch auf dies Gleichnis kam. Daß man nicht die 500 und die 50 Denare auszudeuten hat, ist selbstverständlich.

33. Der unbarmherzige Knecht.

Mt. 18_{21-53}.

Zu dieser Perikope ist bereits die Hauptsache Teil I, Nr. 10 gesagt. Hier wäre nur noch nachzutragen, daß Jülicher mit Recht die semitische Koordination der Verba in 18_{21} anmerkt. Ferner sagt Jülicher (nach Lightfoot, Horae hebraicae z. St.) II, S. 303: „in der Tat begnügten sich ja die Rabbinen mit dreimaligem Verzeihen". Lightfoot zitiert hier b. Joma 86^b (Goldschmidt II, 1024 f.) Dieser Text lautet:

Es ist überliefert worden:
Rabbi Jose bar J'huda sagt:
Ein Mensch, der eine Uebertretung begeht (von dem gilt): das erste Mal vergibt man ihm, das zweite Mal vergibt man ihm, das dritte Mal vergibt man ihm, das vierte Mal vergibt man ihm nicht;
denn es ist gesagt (Amos 2_6): „So hat gesprochen Jahve: wegen der drei Verfehlungen Israels und wegen der vier will ich es nicht zurücknehmen."

Und es ist gesagt (Hiob 33 $_{29}$): „Siehe, dies alles tut Gott zweimal, dreimal mit dem Menschen". Weshalb „und er sagt" (d. h. weshalb wird hier die zweite Stelle auch noch angeführt?)? [1] *(Antwort:) und wenn du sagen würdest: diese Worte (d. h. Amos 2 $_{6}$) (sind gesagt) betreffs der Gemeinde, aber betreffs des Einzelnen nicht, so komm und höre: „siehe, dies alles tut Gott zweimal, dreimal mit dem Menschen" (daraus folgt)* [2]*: von hier an und weiterhin vergibt man ihm nicht; denn es ist gesagt (Amos 2 $_{6}$): „wegen der drei Verfehlungen Israels und wegen der vier will ich es nicht zurücknehmen."*

Der Anfang dieses Textes wird durch die Einführungsformel als tannaitisch gekennzeichnet. R. Jose ben J^{e}huda hat um 200 n. Chr. gelebt (Strack, Einl.^{4} S. 96). Bis zum Schluß des Hiobzitates ist der Text hebräisch, letzteres gehört also wohl noch zu den Worten des R. Jose. Von da an beginnt ein amoräischer Zusatz, der abgesehen von den Bibelzitaten, aramäisch ist und sich mit dem Verhältnis von Amos 2 $_{6}$ zu Hiob 33 $_{29}$ beschäftigt. Die zitierten Bibelstellen handeln davon, daß Gott dem Menschen höchstens dreimal vergibt, sie reden aber nicht davon, wie oft der Mensch einem anderen Menschen vergeben soll. Wenn nun R. Jose sagt: „das erste Mal usw. vergibt m a n (wörtl.: vergeben sie) ihm", so meint er damit: „vergibt Gott ihm". Die 3. Person Pluralis, das unbestimmte „man", ist bei den Rabbinen als Umschreibung für Gott ganz geläufig (vgl. Lc. 16 $_{9}$). Daraus folgt, daß dieser Text gar nicht von einer Vorschrift der Rabbinen darüber redet, wie oft der M e n s c h seinem Nächsten vergeben soll, sondern lediglich davon, wie oft G o t t dem Menschen vergibt. Amos 2 $_{6}$ ist dabei sichtlich von den Rabbinen falsch ausgelegt worden. Dieser Text ist also von Lightfoot und danach von Jülicher nicht mit Recht als Parallele zu Mt. 18 $_{22}$ verwendet worden [3].

1) Mit „und er (d. h. Gott in der Schrift) sagt (an einer anderen Stelle)" knüpfen die Rabbinen an das Vorhergehende ein neues Bibelzitat an. 2) Man beachte, wie auch hier wieder die Auslegung des Textes ohne weiteres an das Zitat angeschlossen wird. 3) Auch in Lietzmanns Handbuch z. N.T., zu Mt. 18 (S. 283), findet sich derselbe Irrtum, da es auch viele unserer Alttestamentler für überflüssig halten, sich mit den rabbinischen Studien gründlich zu beschäftigen!

Es sei hier noch einmal angemerkt, daß ἄνθρωπος βασιλεύς V. 23 das hebräische מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם ist, ebenso, daß wir hier die echt jüdische Inkonzinnität des Anfangs des Gleichnisses zu konstatieren haben, die auch Jülicher (II, 310) nicht entgangen ist, die er aber nicht als jüdische Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise, insbesondere in Gleichnissen, erkannt hat.

Der von Jülicher (II, S. 314) nach Nork angezogene Text aus dem Midrasch Tanḥum'a zu 2. Mose 22 $_{25}$ (Par. Mischpaṭim, gegen Ende) lautet:

„Wenn du pfändest, ja pfändest (das Obergewand deines Nächsten, so sollst du es ihm bis Sonnenuntergang zurückgeben)."

Es hat gesagt der Heilige — gepriesen sei er —: wie viel (bist) du mir (gegenüber) schuldig! sündigst du vor mir, und ich warte auf dich (d. h. bin nachsichtig dir gegenüber), und deine Seele steigt zu mir auf an jedem Tage und an jedem einzelnen Abend und gibt (ab) Urteil und Rechenschaft, und siehe, sie (stellt sich heraus als) schuldig (wörtl.: sich verschuldet habend). Ich bringe dir (dann trotzdem) zurück deine Seele, der du mir (gegenüber) schuldig bist.

A u c h d u: obwohl er dir (gegenüber) schuldig ist, „wenn du pfändest, ja pfändest (das Obergewand deines Nächsten), so sollst du es ihm bis Sonnenuntergang zurückbringen."

Dieser hebräisch verfaßte Text aus dem Midrasch Tanḥum'a könnte tannaitischen Ursprungs sein. Mit den Worten: „es hat gesagt der Heilige — gepriesen sei er —" will dieser Text den Vers 2. M. 22 $_{25}$ auslegen. Diese Auslegung stellt die Barmherzigkeit des Menschen in Parallele zu der Barmherzigkeit Gottes. Er will sagen: „handle du deinem Mitmenschen gegenüber so barmherzig, wie Gott dich jeden Tag seine Barmherzigkeit erfahren läßt". Das ist ein Mt. 18 $_{21}$ ff. sehr ähnlicher Gedanke, und es ist m. E. nicht überflüssig zu konstatieren, daß auch dieser Text beweist, daß die Rabbinen mehrfach ganz ähnliche schöne Gedanken haben wie Jesus. Wenn Jülicher (II, 314) sagt, daß Mt. 18 $_{23}$ ff. keiner „spezifisch christlichen Idee dienen wolle, sondern einer schon Sir. 28 $_{1}$ ff. vorgetragenen, zu der wir Parallelen aus dem Talmud nicht noch bedürfen", so verdient diese Art, über die rabbinischen Parallelen hinwegzugehen, den schärfsten

Tadel. „Wir bedürfen den Talmud nicht“: das ist noch heute das Urteil so manches Neutestamentlers — zu seinem eigenen Schaden und zum schwersten Schaden der Theologie. Weshalb Jülicher dieser rabbinischen Stelle „nicht bedarf“, sieht man übrigens daran, daß er offenbar den Midrasch Tanḥum'a hier mit „Talmud“ gleichsetzt! Man erklärt nur zu gern das für entbehrlich, was man notgedrungen entbehren muß! Ich würde das nicht sagen, wenn nicht diese Art, die Rabbinica abzuschieben, typisch wäre. Die Wissenschaft und ihr Fortschritt muß uns doch aber höher stehen als persönliche Rücksichtnahme, die nur allzu oft der Sache schadet.

34. Vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen.

Mt. 18_{10-14}, Lc. 15_{1-10}.

An der Art, wie Jülicher diese beiden Texte behandelt, kann man wieder einmal sehen, wie willkürlich er das Verhältnis der Evangelisten zu einander zu bestimmen versucht. Natürlich glaubt er auch hier an eine gemeinsame „schriftliche Quelle“; dennoch gibt nach ihm „Mt. 18_{12-14} die Parabel vom verlorenen Schaf in einer von Lc. offenbar unabhängigen Gestalt“! Und trotz dieser „Unabhängigkeit“ bemüht sich nun Jülicher doch wieder festzustellen, wo etwa Mt. „gekürzt“ hat oder Lc. die „Quelle“ bearbeitet hat! Sehr bezeichnend ist auch, daß Jülicher sagt: „man wird wohl in Bezug auf die meisten Differenzen eine Entscheidung sich versagen müssen“ und daß er von einer „imaginären Quelle“ redet, die B. Weiß rekonstruieren will, während doch B. Weiß hier nur das von seinem und Jülichers Standpunkt aus einzig Richtige tut; denn wer auf dem Standpunkt steht, daß eine schriftliche, von beiden Evangelisten „bearbeitete“ Quelle zugrunde liege, darf nicht eher ruhen, als bis er die Gründe zur „Bearbeitung“ gefunden hat. Verzichtet er darauf, so fehlt es seiner Behauptung, daß sich die Differenzen und Uebereinstimmungen der Evangelisten von seinem Standpunkt aus wirklich erklärten, an einem stichhaltigen Beweis. Von der m ü n d l i c h e n Ueberlieferung redet Jülicher bezeichnenderweise über-

haupt nicht. Und doch ist auch hier der Gedanke an diese das Allernächstliegende. Offenbar war eine Bildrede Jesu vom verlorenen Schaf und von den 99 nicht verlorenen Schafen überliefert. Diese Rede behielt man ja leicht. Dagegen konnte die Deutung dieser Bildrede leicht verloren gehen, ebenso natürlich der peinlich genaue Wortlaut. So stimmen denn, wie das bei mündlicher Tradition natürlich ist, Mt. und Lc. weder in der Deutung noch im Wortlaut überein.

Mt. 18 zeigt deutlich Stichwortdisposition. Ad vocem σκανδαλίζειν (V. 6) fügt Mt. V. $_{7-9}$ noch einige, sicher in diesen Zusammenhang ursprünglich nicht hineingehörende, Worte über das σκανδαλίζειν an. Und der Text zeigt noch ein zweites solches Stichwort: „eins von diesen Kleinen" (V. 6), das V. 6, 10 und 14 wiederkehrt. V. 6 sind damit sicher die Kinder gemeint, ebenso V. 10, auch V. 14 halte ich diesen Sinn für den einzig möglichen. Ob Mt. die Deutung, die er V. 14 gibt, selber produziert oder ob er sie schon überkommen hat, dürfte nicht mit Sicherheit zu entscheiden sein, obwohl Jülicher ganz genau zu wissen behauptet, daß erst Mt. den Vers hinzugefügt hat. Fragt man sich nun, ob diese Deutung paßt, d. h. ob sie ursprünglich und echt ist, so ist auch das m. E. nicht zu bestreiten. Um 1 von 100 kümmert sich der Mann in dem Gleichnis mit solcher Liebe, also um etwas, was man „verachten könnte", wie V. 10 an das „verachten" der Kinder gedacht ist. So ist für Gott jedes einzelne Kind nicht zu geringfügig, sich um ein solches Kind zu kümmern, er will nicht, daß eins von ihnen verloren gehe.

Lc. 15 ist die Spitze des Gleichnisses gegen die Pharisäer gerichtet, und sein Sinn ist: Freude Gottes über jeden einzelnen Sünder, der Buße tut. Auch dieser Sinn paßt sehr gut. Festzustellen, ob Mt. oder Lc. das Ursprüngliche hat, ist unmöglich. Wenn Jülicher behauptet, daß die bei Lc. gegebene Deutung V. 7 und V. 10 lediglich Fabrikat des Lc. sei, so dürfte auch mit dieser Behauptung sowohl die Grenze dessen, was man sicher wissen kann, überschritten sein, als andererseits damit wieder einmal die Eigentümlichkeit jüdischen Denkens verkannt worden ist.

Jüdisches Denken schließt bei der Gleichnisdeutung gern die Deutung an den Schlußgedanken des Gleichnisses an und bemüht sich überhaupt nicht, den Gedanken des Gleichnisses starr und auf e i n e n Punkt gerichtet zu formulieren. Jülicher formuliert den Gedanken der Gleichnisse (II, 331) so, daß sowohl die den Sünder suchende Liebe Gottes als ihre Freude beim Finden des Sünders zum Ausdruck kommt. Abgesehen davon, daß Jülicher damit eine „Zweiköpfigkeit" der Parabel ganz gegen seine sonstigen Grundsätze zugibt, hätte er sich doch nun gar nicht wundern können, wenn nun die Deutung den Hauptakzent auf nur e i n e n Zug legt, auf die Freude; denn in diesem Zuge ist natürlich der andere mit enthalten. Jüdisches Denken und jüdische Ausdrucksweise ist lebendig und beweglich und nicht so hölzern und schematisch wie die Art Jülichers solchen Stoffen gegenüber.

Mt. und Lc. kommen in der Deutung darin überein, daß die Liebe Gottes, die nicht will, daß etwas, was andere des Suchens und der Finderfreude nicht für wert halten, verloren gehe, durch dies Gleichnis geschildert wird. Die nähere Bestimmung dieses Gedankens durch die m ü n d l i c h e Ueberlieferung zeigt, daß man nicht mehr den genauen Zusammenhang wußte. Das schadet aber nichts, da die Hauptsache festgehalten ist: Gottes große Liebe zu dem Unbedeutenden und von anderen Verachteten. Die Echtheit der Bildrede vom verlorenen Schaf ist m. E. gerade um dieser Ueberlieferungsgeschichte willen nicht zu bezweifeln. Wenn Arthur Drews sie im Hinblick auf einige rabbinische Texte in Zweifel zieht, so ist darüber oben Teil I, Nr. 22, 25 und 26 das Nötige gesagt.

35. Der verlorene Sohn.

Lc. 15_{11-32}.

Zu Jülichers Auslegung dieser Perikope ist nur wenig hinzuzufügen. Man bedenke folgendes: Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen. Auch dieses Gleichnis ist daher zuerst und zunächst durch m ü n d l i c h e Ueberlieferung aufbewahrt worden. Das wäre unmöglich gewesen, wenn nicht die Art, wie Jesus erzählte

und sich ausdrückte, dieselbe jüdische Art gewesen wäre, wie sie seinen Hörern geläufig war. Es ist dies die Charakterisierung in direkter Rede, die Anschaulichkeit in lauter Einzelzügen, es sind das außerdem kleine Züge der Ausdrucksweise, wie z. B.: „ich habe gesündigt gegen den Himmel" (V. 18.21) = „gegen Gott", oder die stereotype Wiederholung derselben Formulierungen, wie z. B. V. 18 und 21, V. 24 und 32. Dennoch dürfte gerade bei diesem Gleichnis die originale plastische Kraft und Erzählungskunst, ebenso der Gedanke der Sünderliebe Gottes und seiner großen Freude über die Bekehrung des Sünders, einer Freude, in die auch die einstimmen sollten, die nicht zu den groben Sündern zu zählen sind, Jesu ureigenstes Eigentum sein und die Echtheit dieser Perikope beweisen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nicht in der mündlichen Ueberlieferung der damaligen Juden und daher in Jesu Gedächtnis ähnliche Geschichten, gewissermaßen als Keimzellen dieser Parabel, schon vorlagen. Arthur Drews verweist (Chr.-M. II, S. 391) auf eine indische ähnliche Geschichte, freilich wohlweislich, ohne diese indische Geschichte abzudrucken; denn aus dem Referat bei van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1909², 57 ff. (in Gunkels und Boussets „Forschungen") sieht man, daß die indische Geschichte doch große Unterschiede von Lc. 15 aufweist. Dasselbe gilt von der Stelle aus dem Midrasch Exodus rabba, Par. 46 (Wünsche S. 320 f.), auf die Schöttgen in seinen Horae hebraicae verweist, was Jülicher II, S. 362 erwähnt. Dieser rabbinische Text lautet:

Eine andere Erklärung (zu 2. Mose 34 $_1$): „Haue dir" (zwei Steintafeln zurecht, wie die früheren waren; dann will ich auf die Tafeln die Gebote schreiben, die auf den früheren Tafeln standen, welche du zerbrochen hast"). Das ist das, was geschrieben steht [1]) *(Jesaia 64 $_7$): „Und nun Jahve, unser Vater (bist) du; wir (sind) der Ton und du (bist) unser Bildner." Es hat gesagt der Heilige* [2]

1) D. h.: das ist auszulegen in Verbindung mit Jes. 64 $_7$. Der Midrasch verbindet gern zwei Stellen und legt die eine dann mit Hilfe der andern aus. 2) Hierdurch wird die Stelle Jes. 64 $_7$ ausgelegt.

— gepriesen sei er — zu Israel: jetzt (bin) ich euer Vater. Wenn ihr euch seht in Not, (dann) nennt ihr mich: „unser Vater". Da sagten sie zu ihm: ja; denn es ist gesagt (Ps. 77 $_3$): „am Tage meiner Not suche ich Jahve."

Ein Gleichnis.

(Die Sache gleicht) dem Sohne eines Oberarztes [1]*), der einen Gaukler* [2]*) traf und anhob, ihn zu begrüßen (wörtl.: zu fragen nach seinem Frieden* [3]*)). Er sagte zu ihm: mein Herr* [4]*), mein Herr, mein Vater. Es hörte (davon) sein Vater und zürnte über ihn. Er sagte: nicht soll er (mehr) sehen mein Antlitz, da er ja den Gaukler genannt hat: mein Vater. Nach (mehreren) Tagen erkrankte der Sohn. Er sagte flehentlich (wörtl.: in Bitte): rufet meinen Vater, damit er mich sehe. Da kamen sie und sagten (es) zu seinem Vater. Sofort wurde rege sein Erbarmen über ihn und er ging zu ihm hinauf. Und er (d. h. der Sohn) sagte zu ihm: nun bitte ich dich (wörtl.: durch oder: in Bitte von mir), mein Vater, betrachte mich. Er (d. h. der Vater) sagte zu ihm: nun (bin) ich dein Vater, gestern nanntest du den Gaukler: mein Vater; jetzt, wo du hineingekommen bist in Not, nennst du mich: mein Vater.*

So hat der Heilige — gepriesen sei er — gesagt zu Israel: nun nennt ihr mich: mein Vater, gestern dientet ihr dem Dienst der Sterne und nanntet ihn (d. h. den Götzen): mein Vater; denn es ist gesagt (Jer. 3 $_{27}$): „Die da sagen zum Holz(bilde): mein Vater (bist) du . . . ., aber in der Zeit ihres Unglücks sagen sie (: auf und hilf uns)." Dem entsprechend ist gesagt (Jes. 64 $_7$): „Und nun, Jahve, unser Vater (bist) du."

Dieser Text ist dem Midrasch Exodus rabba entnommen, der vielleicht erst im 11. oder 12. Jahrhundert n. Chr. abgeschlossen ist, jedoch weit ältere Traditionen enthält. Der obige Text ist hebräisch und könnte sehr wohl schon tannaitischen Ursprungs sein. Der Grundgedanke des hier vorliegenden Gleichnisses ist der: in der Not erinnert sich der Sohn seines Vaters, während er ihn sonst verleugnet hat. Daß dieser Gedanke eine gewisse Verwandtschaft mit Lc. 15 hat, ist deutlich. Aber, daß nun aus obi-

1) hebr. אַרְכִיאַטְרוֹס, gr. ἀρχίατρος. 2) hebr. סַמְרְדָּקוֹס, gr. σαμάρδακος. 3) Vgl. Mt. 10 $_{12, 13}$. 4) hebr. קִירִי, gr. κύριε.

gem Text das Gleichnis vom verlorenen Sohn erwachsen sein soll, ist höchst unwahrscheinlich. Auf alle Fälle würde Jesus, falls er obigen rabbinischen Text, resp. diese Auslegung der in Betracht kommenden Bibelstellen, gekannt hat, ein künstlerisch viel wertvolleres und auch im religiösen Gedanken kräftigeres Gleichnis daraus gemacht haben, ganz abgesehen davon, daß bei ihm die Liebe des Vaters und dessen Freude über den reuigen Sohn mit ganz anderer Kraft hervortritt als in dem obigen rabbinischen Gleichnis.

36. Die zwei ungleichen Brüder.

Mt. 21 $_{28-32}$ (Lc. 7 $_{29}$ f.).

Die in der jüdischen Literatur so geläufige Stichwortdisposition ist in Mt. 21 deutlich. Welchen Text der Verse 28—31 man auch bevorzugen mag, immer ist doch sicherlich der Sinn dieses Wortes der, daß Jesus die notorischen Sünder, die sich dann bessern, den Heuchlern, die zwar mit Worten fromm sind, aber nicht mit Taten, vorzieht. V. 31^{c} paßt m. E. sehr gut als Deutung der Bildrede. Fraglich kann sein, ob der Vers 32 bei Mt. hier in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht. Bei Lc. (7 $_{29}$ f.) begegnet der Vers in einem anderen Zusammenhang, ist also von der m ü n d l i c h e n Tradition auch für sich überliefert worden, resp. in Verbindung mit anderen Johannessprüchen Jesu. Richtig sagt Jülicher, daß der Zusammenhang des Wortes bei Mt. besser sei als bei Lc., ja ich halte es nicht für undenkbar, daß Mt. das Wort in dem richtigen Zusammenhang überliefert. Jülicher übertreibt den Abstand des Verses 32 von dem Vorhergehenden allzu sehr. Die angeredeten „Frommen" gleichen doch tatsächlich in vielem dem Jasager und die Zöllner und Huren dem, der zuerst Nein sagt, und das Glauben entspricht doch sehr wohl dem Jasagen, das Nichtglauben dem Nein-sagen. Allerdings kehrt der Vers 32 einerseits die Sache um, da ja hier die Pharisäer als die Nein-sager erscheinen, die Zöllner und Huren als die Ja-sager, auch entspricht das Glauben" resp. „Nicht-glauben" dem „Hingehen" oder „Nicht-hingehen" nicht genau, da man hierunter etwas

Sittliches, nicht zunächst etwas Religiöses verstehen muß. Alle diese anscheinenden Schwierigkeiten lassen sich aber ertragen, da mit dem „Glauben" ja auch Sittliches mitgesetzt ist und das „Nein-sagen" der angeredeten Frommen Johannes gegenüber ja erst auf deren „Ja-sagen" folgt; denn als „Fromme" sind sie ja „Ja-sager". Andererseits sind die Zöllner und Huren als solche „Nein-sager" und ihr Verhalten dem Johannes gegenüber folgt dann erst als das dem „Hingehen" Entsprechende auf ihre ursprüngliche sittlich-religiöse Haltung.

Sehr bezeichnend ist, daß Jülicher über das Verhältnis der Lc.-Stelle zu V. 32 bei Mt. sagt: „beide Formulierungen sind unabhängig von einander", „dem Sinne nach stimmt Lc. 7_{29} f. mit Mt. 21_{32} überein". Dieser Tatbestand ist wiederum der bei mündlicher Ueberlieferung leicht verständliche und am nächsten liegende. Auch hier sagt Jülicher aber kein Wort von der Eigenart mündlicher Ueberlieferung.

37. Die bösen Weingärtner.

Mc. 12_{1-12}, Mt. 21_{33-46}, Lc. 20_{9-19}.

Zu diesen Texten vergleiche oben Teil I, Nr. 17. Hier sei ergänzend zu dem dort Gesagten hinzugefügt, daß sich auch bei diesen Paralleltexten wieder zeigt, wie unmöglich es ist, die beiden anderen Evangelisten als „Abschreiber" des Mc. aufzufassen, und wie nötig es ist, daß man die mündliche Tradition viel mehr berücksichtigt als bisher. Nach Jülicher „erscheinen sowohl Mt. wie Lc. hier lediglich als Bearbeiter des Mc.", freilich ist „Lc. kein ängstlicher Abschreiber des Mc.", auch Mt. nicht. Jülicher weiß ganz genau, daß Lc. am Anfang des Gleichnisses die an Jes. 5_3 f. erinnernden Aussagen „weggelassen hat, weil er sie nicht verwerten konnte." Warum haben sie aber dann Mc. und Mt. nicht auch weggelassen; denn sie verwerten doch diese Züge auch nicht?! An anderen Stellen würde doch Jülicher hier schließen, daß Lc. „die Quelle" reiner bewahrt hätte als die übrigen, die hier einen „schriftgelehrten" Zusatz machen!! Man sieht, wie willkürlich alle diese Schlüsse

auf die Bearbeitertätigkeit der Evangelisten sind, obwohl die „Kritiker" sie rasch vollziehen und dann darauf als auf das Sicherste von der Welt weitere Folgerungen aufbauen! Wenn Mc. und Mt. fast wörtlich in den Zügen übereinstimmen, die sie aus Jes. 5 bringen, so braucht auch das kein Beweis dafür zu sein, daß Mt. den Mc. abgeschrieben hat; denn abgesehen von allerlei kleinen Unterschieden, die Mt. hier im Vergleich mit Mc. aufweist, lag es für das sich an Jes. 5 erinnernde Gedächtnis bei mündlicher Tradition nahe, grade diese Züge auszuwählen, weil sie die für einen Weinberg besonders auffallenden Züge sind, wobei es außerdem noch nahe lag, neben die Kelter und den Turm noch die Mauer, resp. den Zaun, zu stellen, weil letztere in der Jes. 5 gegebenen Deutung besonders hervorgehoben sind, vgl. Jes. 5_5. In Mc. 12_2, wo es sich um die Sendung eines, resp. mehrerer Knechte handelt, die die Früchte des Weinbergs holen sollen, findet Jülicher allerlei Schwierigkeiten, die dann Mt. und Lc. „geglättet" haben sollen. In Wirklichkeit aber liegt die Sache so, daß der Mc.-Text trotz seiner etwas schwebenden Ausdrucksweise — man sieht nicht deutlich, ob „damit er in Empfang nehme" sich auf den Knecht oder auf den Herrn bezieht — für jüdisches Empfinden klar genug war, so daß also sicher weder Mt. noch Lc. hier eine zu beseitigende Unklarheit empfunden haben; außerdem beseitigt Mt. mit seinem echt hebräischen Infinitiv „zu nehmen" die Unklarheit gar nicht, und ferner zeigt hier sowohl Mt. als Lc. im Verhältnis zu Mc. auch noch andere kleine Abweichungen, die sich bei mündlicher Tradition sehr leicht erklären, weil sie sich alle von selber einstellen, die aber nimmermehr aus einer peinlich genauen Reflexion der Evangelisten verständlich werden, viel eher noch als Uebersetzungsvarianten. Zu Mc. 12_5 bieten Mt. und Lc. zwar glattere Paralleltexte, aber auch hier wieder so freie Umformungen, daß man das bei einer „Abhängigkeit" von Mc. schon nicht mehr „literarische Abhängigkeit" nennen kann, wobei außerdem zu bedenken ist, daß der Mc.-Text schwerlich an dieser Stelle intakt überliefert ist; denn ein derartiger Satz

ist weder im Griechischen noch im Hebräischen möglich. Hier muß etwas ausgefallen sein. Man bedenke nur, daß der Satz lautet: „und er sandte einen andern; und jenen töteten sie, und viele andere, die einen schlagend, die andern tötend!“ Besonders „imposant“ soll nach Jülicher „die Ursprünglichkeit von Mc. 12_{10-14} gegenüber den reflektierten Umbauten des Mt. und Lc. herausspringen“. Schade nur, daß Jülicher bei der Behandlung der Mt.- und Lc.-Parallelen zu Mc. 12_{10-12} im einzelnen die „Ursprünglichkeit“ des Mc.-Textes gar nicht nachweist, sondern einfach von der „Selbständigkeit“ der Seitenreferenten Mc. gegenüber redet! Wenn Lc. den Vers 20_{18} noch an das bei ihm sehr kurze Zitat aus Ps. 118_{22} anfügt, so vermutet Jülicher hier schwerlich mit Recht ein „Apokryphon“, V. 18 wird vielmehr die in echt jüdischer Manier ohne jeden erkennbaren Absatz an das Zitat angefügte Deutung der Worte „dieser ward zum Eckstein“ sein. Der Parallelismus liegt Jesus, wie ja überhaupt jüdischer Ausdrucksweise, auch sonst nahe.

38. Von den widerwilligen Gästen.

Mt. 22_{1-14} Lc. 14_{15-24}.

Ueber dieses Gleichnis ist oben Teil I, Nr. 3 das Wichtigste bemerkt. Hier sei nur wieder darauf aufmerksam gemacht, daß auch bei dieser Perikope von Jülicher die mündliche Ueberlieferung mit keinem Wort erwähnt wird. Und doch läßt sich die große Verschiedenheit beider Texte aus der Bearbeitung schriftlicher Quellen nicht erklären, während bei mündlicher Ueberlieferung unter Wahrung des Hauptsächlichen große Freiheit im einzelnen selbstverständlich ist, auch wäre (vgl. oben Teil I, Nr. 3) m. E. hier nicht undenkbar, daß Jesus den Grundgedanken dieses Gleichnisses öfter, und zwar verschieden, ausgeführt hat.

II, S. 431 erklärt Jülicher, auf die von A. Wünsche (Neue Beiträge S. 252 f.) aufgeführten Parallelen aus Talmud und Midrasch „verzichten“ zu können, und zwar als „Quelle für Mt. 22_{11-13}“ verzichten zu können. Jülicher ist damit ohne Zweifel insofern

im Recht, als die von Wünsche beigebrachten rabbinischen Texte allzu rasch von diesem als „Quelle“ für Mt. 22 bezeichnet worden sind. Diejenigen, die bisher rabbinische Parallelen zum N.T. behandelt und gesammelt haben, haben — das muß leider gesagt werden — mit wenigen Ausnahmen die Bedeutung der rabbinischen Texte für das Verständnis des N.T.s allzu oberflächlich untersucht. Mit freien Uebersetzungen, wie sie Wünsche bietet, ist es eben nicht getan. Die Texte müssen im Wortlaut vorgelegt, genau übersetzt, durch Erklärungen möglichst dem Nichtfachmann nahegerückt und vor allem chronologisch fixiert werden. Erst so ergibt sich eine exakte und präzise Problemstellung. Hätten Wünsche und andere die rabbinischen Texte gründlicher bearbeitet, als sie das getan haben, so würden Jülicher und andere schwerlich so rasch, wie sie das tun, an den rabbinischen Texten vorübergegangen sein und so rasch, wie sie das lieben, auf diese Texte „verzichtet“ haben.

39. Vom unfruchtbaren Feigenbaum.

Lc. 13_{6-9}.

Auch an diesem „echten Gleichnis“ hätte Jülicher wieder einmal sehen können, daß selbst „echte Gleichnisse“ ohne Anwendung resp. Deutung unverständlich sind. Was Jülicher als Sinn angibt, läßt sich lediglich vermuten. Allerdings mag Jülicher ganz richtig vermutet haben, wenn er im Sinne des Lc. die enge Verbindung des Gleichnisses mit V. 5 vermutet, auch mag es richtig sein, daß Jesus das ganze Volk bei diesem Gleichnis im Auge hatte.

Nicht minder richtig ist es, daß Jülicher die Verbindung löst, in die man Lc. 13 zu Mc. 11, d. h. zu der Geschichte von dem Verfluchen und Verdorren des Feigenbaumes, gesetzt hat. Wenn Jülicher freilich als Quelle dieser Wundergeschichte in Mc. 11 ein Wort Jesu vermutet, so halte ich das nicht für richtig. Abgesehen davon, daß er damit sichtlich die Meinung des Evangelisten nicht trifft, so liegt etwas Derartiges auch im Hinblick auf die Wundergeschichten der Rabbinen nicht nahe. Vergl.

über die rabbinischen Strafwunder, über die merkwürdige Beseelung von Bäumen u. ähnl. und über die wunderbare Einwirkung der Rabbinen auf derartige Dinge meine „Jüdischen Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters“ (1911) S. 10, 27, 31 ff.

40. Von den zehn Jungfrauen.

Mt. 25_{1-13} (Lc. 13_{23-30}).

Mit Recht bemerkt Jülicher bei diesem Gleichnis zunächst die Inkonzinnität des Anfangs, Mt. 25_{1}. Auch sagt er richtig, daß die Zehnzahl bloß gewählt worden sei, um der Anschauung festes Material zu bieten. Er hätte für beide Erscheinungen darauf hinweisen müssen, daß es sich dabei um Eigenheiten jüdischer Ausdrucksweise handele. Die Zahl 5 ist bei den Juden in solchen Fällen besonders beliebt.

Als ursprünglichen Sinn des Gleichnisses vermutet Jülicher, Jesus habe „vor einem Zuspätkommen bei der Vollendung des Gottesreiches warnen wollen“. Dabei „lag ihm die Idee des Hochzeitsmahles für die Darstellung der Vollendungszeit nahe“, auch „war er gewöhnt, den himmlischen Messias, der das Gottesreich bringen sollte, als Bräutigam vorzustellen“. Trotzdem ist aber nach Jülicher hinter dem gegenwärtigen Texte, in dem einige Teile allegorisierend sind, eine echte Parabel ohne jede allegorisierende Beimischung zu vermuten. Man sieht, wie zarte Grenzlinien Jülicher auch hier wieder zieht. Hätte er nur einmal selber versucht, das Gleichnis, das ihm hier als das echte vorschwebt, in Worte zu kleiden, und zwar in der j ü d i s c h e n Manier des Ausdruckes, er würde entdeckt haben, daß er von den Metaphern „Himmelreich“ = Hochzeitsmahl, „Messias“ = Bräutigam auf genau dasselbe Gleichnis kommen muß, wie es bei Mt. vorliegt. D a s ist richtig, daß Jesus lehren will: „wachet“, das sagt ja aber Mt. selber in V. 13. Als Zeichen der Allegorisierung durch Mt. wird von Jülicher angeführt, daß Mt. „unter dem Bräutigam den Messias verstanden habe“ — tut das Jülicher nicht nach seinen eigenen Worten auch? „Der Bräutigam

verzieht": das soll nach Jülicher nur „ein Christ der zweiten Generation" haben sagen können. Da ist doch aber zu fragen: wenn Jesus das plötzliche, unerwartete Erscheinen des Messias hat schildern wollen, wie hätte er das wohl anders schildern können, als dadurch, daß er angab, daß sich das Kommen des „Bräutigams" etwas verzögerte? Streicht man diesen Zug, so gerät das ganze Gleichnis aus den Fugen. Außerdem muß man doch betonen, daß Mt. selber ganz ausdrücklich eine Deutung gibt, und in dieser Deutung steht davon nicht das geringste, daß das „Schlafen" der Jungfrauen auf den „leiblichen Tod" zu deuten sei. Das greift Jülicher völlig aus der Luft.

Es sei gestattet, hier eine allgemeine Bemerkung einzufügen: Jülicher muß sehr häufig feststellen, daß die Art, wie die Evangelisten „allegorisieren", und die Art etwa, wie die Kirchenväter die Gleichnisse Jesu „allegorisieren", völlig verschieden ist. Die Evangelisten bieten so gut wie nie „reine Allegorien", etwa in der Art, wie das Gedicht „Es ging ein Mann im Syrerland, hatt' ein Kamel am Halfterband" eine „reine Allegorie" ist. Was die Evangelisten bieten, sind teils „reine Gleichnisse", teils Mischformen zwischen „reiner Allegorie" und „reinem Gleichnis". Dasselbe gilt von den jüdischen Gleichnissen. Diese Lage der Dinge muß als das einzig Natürliche angesehen werden; denn derartige Mischformen oder reine Gleichnisse zu bilden, ist viel leichter und natürlicher als das Bilden längerer, reiner Allegorien.

Was Jülicher zu Lc. 13_{23-30} im Verhältnis zu Mt. 25_{1-13} sagt, zeigt wieder deutlich, wie nötig es ist, daß in Zukunft in der Erforschung der Evangelien viel mehr als bisher die mündliche Tradition beachtet wird.

Lc. 13_{23-30} soll z. T. „ein Nachklang der Jungfrauenparabel" sein. Soll das heißen, daß Lc. bei seinen „Quellenstudien" irgendwo die Jungfrauenparabel gelesen, sich aber nur an einzelne „Fragmente" aus ihr erinnert hat? Das ist doch sehr unwahrscheinlich. Lc. 13_{22} ff. erinnert auch an Stücke der Bergpredigt und an andere bei Mt. sich findende Sprüche

Jesu. Alle diese Variationen und verschiedenartigen Zusammensetzungen einzelner Worte Jesu sind bei mündlicher Ueberlieferung leicht erklärlich. Mündliche Ueberlieferung behält einzelne charakteristische Worte und Szenen, zumal wenn sie Jesus öfter gebraucht und erwähnt hat, behält aber vielfach die Zusammenhänge nicht, die dann bei schriftlicher Fixierung hergestellt werden. So stammen allerdings die Stücke in Lc. 13 sicher „aus einer anderen Rezension" der Ueberlieferungen von Jesus, und zwar „einer anderen Rezension", wie sie sich bei mündlicher Ueberlieferung leicht ergeben mußte. Der „Nachklang", von dem Jülicher redet, ist bei mündlicher Ueberlieferung verständlich, nicht aber dann, wenn es sich für Lc. lediglich um Benutzung eines schriftlich fixierten Textes der Jungfrauenparabel handelt. Hat Lc., was er ja ausdrücklich sagt, auch schriftliche Quellen benutzt, so ist bei der Erforschung der Ueberlieferungen, die uns von Jesus her erhalten sind, doch nie aus den Augen zu verlieren, daß die Art auch dieser schriftlichen Quellen nur dann voll verständlich wird, wenn man sie zuerst und zunächst als Niederschlag mündlicher Tradition wertet.

41. Vom gleichen Lohn für verschiedene Arbeit.

Mt. 20_{1-16}.

Zu diesem Text ist zu vergleichen, was oben Teil I, Nr. 24 gesagt worden ist. Es geht daraus hervor, daß Jülicher II, S. 468 mit Recht gegen die Oberflächlichkeit A. Wünsches polemisiert.

42. Von den anvertrauten Geldern.

Mt. 25_{14-30} Lc. 19_{11-27}.

Hiezu ist Teil I, Nr. 6 zu vergleichen, wo eine rabbinische Parallele zu diesem Text geprüft worden ist. Ganz recht hat Jülicher, wenn er II, S. 483 f. einige von Wünsche u. a. herangezogenen rabbinischen Texte höchstens als „für die Vergleichung interessantes Material" wertet, ihnen aber nicht die Bedeutung beimißt, daß damit die Originalität der Gedanken Jesu

für diesen Gleichnistext in Bausch und Bogen zu bestreiten sei. „Man sieht an solchen Paralleltexten nur, was man ja auch sonst weiß, daß das Vorstellungsmaterial, das Jesus hier verwendet, Dinge betrifft, die in seiner Zeit häufig vorkamen: verreisen eines Herrn, der dann einen Teil seiner Habe bei seinen Sklaven deponiert und von ihnen verlangt, daß sie sein Hab und Gut nicht nur unversehrt bewahren, sondern auch damit arbeiten sollen."

Jülicher hält die Mt.-Rezension dieses Gleichnisses im allgemeinen für ursprünglicher als die Lc.-Rezension. Daß Lc. den Mt.-Text kennt, ist nach Jülicher „unerweislich". Die beiden „gemeinsame Vorlage" soll bei Lc. durchgreifender verändert worden sein als bei Mt. Daß beide Texte dasselbe Gleichnis erzählen wollen, scheint mir sicher zu sein, zweifelhaft aber, ob Jülicher die Gründe der beiden Relationen zur Abweichung von dem von Jesus gesprochenen Wortlaut richtig angibt, ebenso ob er überhaupt ein Recht hat, hinter dem, was dasteht, „ein reines Gleichnis" zu vermuten. Auch hier denkt sich Jülicher alles allzu sehr durch literarische Reflexionen bestimmt, obgleich doch gerade hier am Tage liegt, daß die mündliche Tradition leicht derartige Paralleltexte schafft, während bei der „Bearbeitung einer Vorlage" eine so große Freiheit, wie sie Lc. dem Mt. gegenüber und umgekehrt aufweist, nur dann denkbar wäre, wenn ganz durchschlagende Gründe zu einer Umgestaltung eines fertig vorliegenden Textes angeführt werden könnten. Solche Gründe kann aber Jülicher nicht anführen. Er konstatiert denn auch vielfach lediglich die Abweichung und fragt dabei, welche Relation die ursprünglichere sein möge, ohne zu begründen, warum denn nun Lc. eine Nötigung gehabt habe, von der ursprünglichen Relation abzuweichen. Bei dem Gedanken an mündliche Ueberlieferung lösen sich alle Schwierigkeiten. Daß gerade dieses Gleichnis mit Zügen ausgestattet wurde, die den in der römischen Kaiserzeit häufigen Eroberungskriegen von „vornehmen Männern" entnommen sind, lag nahe genug. Und wer will behaupten, daß nicht Jesus selber das

Gleichnis in dieser Beziehung so erzählt haben kann, wie es bei Lc. 19_{12} beginnt?

Jülicher sucht auch hier wieder die überlieferten Formen dieses Gleichnisses durch Hervorheben der allegorisierenden Züge zu verdächtigen. Dabei glaubt er in der Allegorisierung m. E. weiter gehen zu können, als er das nach dem, was die Evangelisten sagen, mit Sicherheit kann. Woher weiß z. B. Jülicher, daß Lc. in V. 12 „in ein fernes Land" aufgefaßt hat als: „in den Himmel"? Wenn sich ferner eine Unebenheit bei Lc. insofern zeigt, als zunächst an 10 Knechte Geld verteilt wird, dann aber nur von 3 Knechten die Rede ist, während Mt. wohl überhaupt nur von 3 Knechten spricht, so könnte ja die 10-Zahl bei Lc. die Folge davon sein, daß er von „einem vornehmen Manne" redet und ihm daher 3 Knechte zu wenig für diesen erscheinen. Alle diese Differenzen verstehen sich aber leicht bei mündlicher Ueberlieferung, die ja solche Einzelheiten nicht genau zu bewahren pflegt, auch braucht man deswegen den Lc. weder der Gedankenlosigkeit noch einer raffinierten Reflexion zu zeihen; denn daß die 3-Zahl nur eine echt jüdische Konkretisierung ist, dürfte sicher sein. Es wäre langweilig gewesen, wenn Lc. nun alle 10 Knechte durchgenommen hätte. Der Hörer wird sich nach dem Lc.-Text sagen, daß auch die übrigen Knechte ihre Strafe oder Belohnung erhalten haben. Auch bei Mt. wird doch wohl schwerlich anzunehmen sein, daß der betreffende, ziemlich wohlhabende Mann nur 3 Knechte gehabt habe und das ἄρατε V. 28 nur an die beiden andern Knechte gerichtet sei. Auf keinen Fall ist denkbar, daß Lc. eine „ursprüngliche Rezension" schriftlich vor sich gehabt hat, die er nun, weil er absolut die in der Kaiserzeit häufigen Vorgänge in dem Text haben wollte, „verschlimm-bessert" hat. Welchen Grund hätte er wohl gehabt, Schwierigkeiten zu schaffen, wo keine waren? Ihm muß seine Relation durchaus einwandfrei vorgekommen sein, was nur bei mündlicher Ueberlieferung denkbar ist, nicht bei „Bearbeitung" einer schriftlichen Vorlage, die ganz anders lautete. Wenn Lc. die Feinde des „vornehmen Mannes"

einführt, so weiß Jülicher wieder ganz genau, daß das nicht ursprünglich sein kann, obwohl doch Jesus sehr wohl mit dem Gleichnis hat sagen können: sowohl den faulen Knechten als meinen Feinden, resp. den Feinden des Messias, geht es schlecht bei der Parusie. Wenn Jülicher vermutet, daß das „echte Gleichnis", das er hinter den vorliegenden Relationen hervorziehen zu können glaubt, sich nicht auf die Parusie des Messias, sondern ganz allgemein auf „die Endvollendung" bezogen habe, so ist an dieser Vermutung einerseits die Meinung Jülichers schuld, daß Jesus nicht von der Parusie des Messias, also schließlich seiner eigenen Parusie, geredet haben könne, andererseits seine Scheu vor allegorisierenden Elementen. Dabei hat er aber nicht bedacht, daß für damaliges Denken die Begriffe „Endvollendung", „Messias", „Weltgericht" sehr nahe bei einander lagen, daß ferner Jesus sicher im Anschluß an seine Menschensohngedanken Gedanken an seine Parusie ausgesprochen hat und daß endlich selbst das Gleichnis, das Jülicher als das echte vermutet, allegorisierende Beziehungen nahe legen mußte, womit natürlich nicht gesagt ist, daß dabei eine „reine Allegorie" entstehen mußte. Grade weil die Evangelisten hier Bildungen bringen, die keine reinen Allegorien sind, sieht man deutlich, daß sie gar nicht auf solche Allegorien versessen waren. Sie bieten Mischformen, wie das das einzig Natürliche ist, und kennen allerdings nicht Jülichers ängstliche Scheu vor der zarten Linie, die von einem „reinen Gleichnis" sehr leicht zu allegorisierenden Bildungen hinüberführen kann. Selbstverständlich schwebte der Gedanke an die Deutung Jesus — ebenso seinen Zuhörern — schon beim Erzählen des Gleichnisses vor. Die Schilderung bekommt daher leicht Züge, die nur aus der Deutung recht verständlich werden, so z. B. „geh ein zu deines Herrn Freude" und andererseits: „den unnützen Knecht werfet hinaus in die äußere Finsternis, dort wird das Heulen und Zähneknirschen sein". Solche allegorisierenden Züge machen eine solche Gleichnisbildung erst recht eindrucksvoll und sparen dem Erzähler des Gleichnisses die ausführliche Deutung, die sich ja der

die Breviloquenz in solchen Fällen liebende Jude gern schenkt. Andererseits hat eine solche Bildrede in vieler Beziehung ihre eigene Logik, so daß man durchaus nicht wegen der allegorisierenden Bestandteile nun zu vermuten hat, daß alles, was sich nicht allegorisieren läßt, Beweis für ein durchschimmerndes „reines Gleichnis" sein müßte. Hätte nur Jülicher einmal versucht, das „echte Gleichnis", das er vermutet, in der Manier jüdischer Ausdrucksweise zu formulieren, er würde sofort gemerkt haben, wie zart die Linie ist, deren Einhaltung er Jesus zumutet.

Im einzelnen merkt Jülicher mit Recht gelegentlich „die echt orientalische Umständlichkeit und absichtsvolle Gleichförmigkeit im Ausdruck" an. Er vermutet auch ganz richtig, daß die Worte des faulen Knechtes sich an eine bei den Juden auch sonst übliche Ausdrucksweise anschließen. Man kann das z. B. sehen aus der von G. Klein (Der älteste christliche Katechismus, 1909, S. 86) angeführten Stelle aus den Abot des Rabbi Natan, ed. Schechter, S. 26, wo R. Akiba einem Proselyten u. a. einschärft: „willst du, daß keiner dir das Deinige nimmt, so nimm auch du nicht, was deinem Nächsten gehört", worauf dann der betreffende Proselyt, als er mit seinem Genossen an einem Felde vorbeikommt, tatsächlich „nicht erntet, wo er nicht gesät hat". Auch ist hier zu vergleichen, was Klein (a. a. O. S. 87) aus Philos Hypothetica anführt: „was man nicht hingelegt hat, soll man nicht wegnehmen". Vgl. Lc. 19_{21}.

43. Vom ungerechten Haushalter.

Lc. 16_{1-12}.

Teil I, Nr. 21 ist bereits von diesem Gleichnis die Rede gewesen und eine von Arthur Drews herangezogene angebliche Parallele aus der rabbinischen Literatur besprochen worden. Auch ist dort bereits gesagt, wie ich das Gleichnis vom ungerechten Haushalter auffasse. Ich stimme danach insofern mit Jülicher überein, als ich ebenfalls die Pointe des Gleichnisses in der von Jesus anempfohlenen Klugheit sehe. Jesus will seinen

Jüngern sagen: „lernt von den Weltkindern die Klugheit, natürlich die Klugheit im Guten, nicht im Bösen".

V. 9 ff. sind deutlich, was auch Jülicher hervorhebt, angeschobene Sprüche, die Jesus schwerlich im Zusammenhang mit dem „ungerechten Haushalter" gesprochen hat. Daß Lc. selber diese Sprüche angeschoben hat, wie Jülicher annimmt, ist ja möglich. Denkt man aber an die Eigenart der mündlichen Ueberlieferung, so wird nicht zu bestreiten sein, daß die mündliche Ueberlieferung bereits diese Stichwortdisposition hergestellt haben kann, so daß dann dem Verfasser des Lc.-Evangeliums, vielleicht mündlich, vielleicht auch schon schriftlich, diese Sprüche bereits vorgelegen haben können. Auf alle Fälle müßte die heutige Evangelienforschung hervorheben, daß diese Art der Aneinanderreihung ähnlicher Sprüche die Art und Weise der mündlichen Ueberlieferung ist, die stets zuerst und zunächst bei der Erklärung der Synoptiker in Anschlag zu bringen, auf keinen Fall aber völlig zu ignorieren ist, wie das in der heutigen Evangelienforschung, auch bei Jülicher, gang und gäbe ist.

Zu V. 9 habe ich oben Teil I, Nr. 21 eine andere Fassung vorgeschlagen, als Jülicher sie bietet. Jülicher versteht den Vers so: „machet euch (in den armen Leuten, denen ihr Gutes tut,) Freunde aus dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn er (d. h. der Mammon) ausgeht (nämlich: wenn ihr sterben müßt), sie (d. h. die Freunde, resp. Gott um ihretwillen) euch aufnehmen in die ewigen Hütten". Diese Fassung ist, wie man sieht, sehr kompliziert. Viel einfacher ist meines Erachtens die von mir vorgeschlagene Fassung, die sich auf 2 Eigenheiten jüdischer Ausdrucksweise gründet und im übrigen fast denselben Sinn ergibt, wie die Fassung Jülichers:

Unter Freunde verstehe ich „die guten Werke" (zu diesem Ausdruck im Munde Jesu vergleiche Mt. 5_{16}), und zwar auf Grund der Stelle Sprüche der Väter IV_{11} [1]):

1) Vgl. meine Uebersetzung dieses Traktates S. 23 f.

Rabbi 'Eli'ezer, Sohn Jakob's [1]*), sagt: wer ein Gebot tut, erwirbt sich einen Fürsprecher* [2]*), und wer eine Uebertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger* [3]*). — Buße und gute Werke sind wie ein Schild* [4]*) vor der Bestrafung.*

„damit s i e euch aufnehmen" kann sich m. E. nicht auf die im Sinne Jülichers verstandenen „Freunde" beziehen; denn diese können niemanden „in die ewigen Hütten aufnehmen". Jülicher hat richtig gefühlt, daß das nur Gott kann. Alles ist einfach und klar, wenn man den rabbinischen Sprachgebrauch kennt, wonach sehr häufig für Gott gesagt wird: „man", d. h. „sie" (3. Pers. Plur.). So würde also der Sinn des Verses sehr einfach und klar bei folgender Fassung sein:

„machet euch Freunde (d. h. tut gute Werke, die „Freunde", Fürsprecher bei Gott sind) mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit man (d. h. Gott) euch nach eurem Tode aufnehme in den Himmel."

Es wäre meines Erachtens nicht undenkbar, daß dieser Vers doch noch zu dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter hinzugehört. Ein Mißverständnis war dann ausgeschlossen, wenn „Freunde" = „gute Werke" eine geläufige Metapher war. Es würde dann in Vers 8 und 9 sowohl der Gedanke der Klugheit zum Ausdrucke kommen als d e r Gedanke, daß diese Klugheit sich bei den Jüngern Jesu in der Fürsorge für ihr e w i g e s Heil äußern solle, entsprechend d e r Klugheit, mit der die Weltkinder für ihr i r d i s c h e s Heil sorgen.

44. Vom viererlei Acker.

Mc. $4_{3-9.\ 14-20}$, Mt. $13_{3-9.\ 18-23}$, Lc. $8_{5-8.\ 11-15}$.

Zu Teil I, Nr. 5 habe ich mich bereits über meine Auffassung dieses Gleichnisses geäußert, ebenso ist zu vergleichen: Altjüdische Gleichnisse, 1904, S. 127 ff. Es sei hier nur darauf noch besonders hingewiesen, daß Mc. und Mt. sich, wie das auch sonst meist der Fall ist, in dieser Perikope näher stehen als beide

1) Um 140 n. Chr.; Strack, Einl.[4] S. 94. 2) Hebr. פַּרְקְלִיט, griech. παράκλητος. 3) hebr. קַטֵּיגוֹר, griech. κατήγορος. 4) hebr., תְּרִיס, griech. θυρεός.

dem Lc., ferner darauf, daß auch hier wieder der Hinweis auf die mündliche Tradition die Gestalt der Ueberlieferung am besten erklärt. Das Gleichnis vom viererlei Acker ist sichtlich schon in der ältesten Ueberlieferung allein umgelaufen, d. h. nicht in Verbindung mit anderen Gleichnissen, ferner stets in Verbindung mit einer ausdrücklichen Deutung Jesu.

45. Von der selbständig wachsenden Saat.

Mc. 4 $_{26-29}$.

Auch bei diesem Gleichnis kann man wieder studieren, wie unbedingt nötig und unentbehrlich für die neutestamentlichen Forscher der Blick für jüdische Ausdrucksweise ist. Weil in V. 26—28 der Ton auf dem αὐτομάτη liegt, in 29 dagegen auf der Ernte, nach Jülicher aber ein Gleichnis nicht „zweigipfelig" sein kann, so muß natürlich nach Jülicher V. 29 von Mc. „überarbeitet" oder „ganz hinzugefügt" sein und Mc. soll nun den ἀποστέλλων V. 29 „allegorisiert" haben und außerdem auch noch manches andere. Wer jüdische Ausdrucksweise kennt, der weiß, daß der Jude, was Jülicher allerdings hier notgedrungen auch konstatiert, nicht „mit Konsequenz und steifer Reflexion" sich ausdrückt, sondern beweglich und auf das Einzelne gerichtet, er weiß auch, daß der Jude gern den Schluß der Gleichnisse besonders eindrucksvoll gestaltet. Wenn also auch Jülicher mit Recht als Sinn des Gleichnisses angibt, daß das Himmelreich sich mit einer gewissen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit entwickelt, bis das Ende erreicht ist, so ist er doch damit sicher im Unrecht, wenn er V. 29 abtrennen will. Ebenso hölzern ist es, wenn er an dem allegorisierenden Charakter von V. 29 Anstoß nimmt; denn das Himmelreich ist ja doch bei Jesus sicher auch eine eschatologische Größe und die Metapher „Ernte" = „Weltgericht" etwas bei ihm und sicher auch in der Eschatologie seiner Zeit ganz Geläufiges.

46. Vom Unkraut unter dem Weizen.

Mt. 13 $_{24-30.\ 36-43}$.

Zu diesem Gleichnis lese man nach, was ich „Altjüdische

Gleichnisse" S. 154 ff. ausgeführt habe. Auch hier liegt wieder die für jüdisches Denken äußerst naheliegende Verschiebung des Schwerpunktes vor, wenn man die Unterschiede zwischen dem Gleichnis und seiner Deutung beachtet. Es sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich auch auf die Inkonzinnität des Anfanges dieses Gleichnisses hingewiesen, eine echt jüdische Eigentümlichkeit der Ausdrucksweise, die sich in sehr vielen rabbinischen Gleichnissen findet und besonders evident die Verwandtschaft der Gleichnisse Jesu mit den rabbinischen Gleichnissen beweist [1]).

47. Vom Fischnetz.

Mt. 13_{47-50}.

Die Inkonzinnität des Gleichnisanfanges liegt auch hier vor. Wichtig ist, daß auch dieses Gleichnis mit einer Deutung versehen ist, und zwar einer Deutung, die durchaus nicht beweist, daß die Evangelisten auf übertriebene Allegorisierung erpicht waren. Weder „das Meer", noch „der Strand", noch „die Gefäße" werden peinlich genau allegorisch gedeutet, vielmehr bewegt sich die Deutung gegenüber der Parabel ziemlich frei. Ich sehe keinen stichhaltigen Grund, die Deutung der Fischnetzparabel für unecht zu erklären. Jülicher hält sie im Hinblick auf V. 40—43 für unecht.

48. Vom Senfkorn und Sauerteig.

Mc. 4_{30-32}, Mt. 13_{31-33}, Lc. 13_{18-21}.

Das Gleichnis vom Senfkorn liegt bei Mc. ohne das Gleichnis vom Sauerteig vor, während Mt. und Lc. beide Gleichnisse bringen. Im einzelnen zeigen alle drei Texte eine Fülle von Abweichungen, die, wenn man an die Art mündlicher Ueberlieferung denkt, nichts Wunderbares haben, aber bei der Voraussetzung schriftlicher „Quellen" und deren „Bearbeitung durch die Evangelisten" nur durch eine große Zahl

1) Bugge, a. a. O. S. 128 sagt mit Recht: „es ist das jene, dem jüdischen Maschal eigentümliche prägnante Ungenauigkeit in der Ausdrucksweise".

der kompliziertesten und willkürlichsten Annahmen verständlich gemacht werden können. Nach Jülicher hat da Mt. bald „gekürzt", bald sich mit Lc. „an den Wortlaut der gemeinsamen Quelle genau gehalten", bald „folgt er dem Mc. und ist doch dabei auch durch den Lc.-Text beeinflußt". Mc., der doch sonst als die „Quelle" der beiden anderen Evangelisten fungiert, soll hier „die Quelle nicht genau abgeschrieben, sondern nur eine Auswahl daraus geboten haben"!!

Wie einfach und klar liegt dagegen die Sache, wenn man an die Eigenheiten mündlicher Ueberlieferung denkt! Da erklärt sich zunächst einmal ganz leicht, daß Mc. nur das eine Gleichnis hat, Mt. und Lc. dagegen beide. Die mündliche Ueberlieferung stellt gern ähnliche Stoffe zusammen. So erklärt sich, daß Lc. und Mt. hier ein Gleichnispaar bringen. Das Ursprüngliche wird aber sein, daß Jesus die beiden Gleichnisse nicht hinter einander gesprochen hat, sondern daß sie ursprünglich einzeln umgelaufen sind, wie sie auch von Jesus zu verschiedenen Zeiten gesprochen sein mögen. Und selbst wenn man annimmt, daß Jesus an einem gewissen Tage das Volk in vielen Gleichnissen belehrte, und Mc., wie auch Mt., nur eine Auswahl bringen, so dürfte aus Mc. durchaus nicht folgen, daß Mc. nun eine schriftliche Quelle nur im Auszug mitteilt, sondern einfach dies dürfte sich ergeben, daß eben die Mc.-Tradition zwar von vielen Gleichnissen wußte, die Jesus an jenem Tage gesprochen hatte, aber nicht mehr wußte, welche Gleichnisse das im einzelnen waren.

Wenn nun ferner Lc. die Senfkornparabel durch die echt jüdische Einführungsformel einleitet: „wem ist das Reich Gottes gleich und wem soll ich es vergleichen?", während Mc. sagt: „wie sollen wir das Reich Gottes abbilden oder in welchem Gleichnis es darstellen?", und Mt. sofort mit dem Gleichnis beginnt, so kann man derartigen Varianten in Fülle in den rabbinischen Gleichnissen begegnen. Man vgl. z. B. oben Teil I, Nr. 9 [a] und 9 [b]. Jülicher quält sich II, S. 571 damit ab, für jede kleine Abweichung in der Einführung dieses Gleichnisses

bei den drei Evangelisten einen Grund ausfindig zu machen. Da soll Mt. die rhetorische Frage weggelassen haben, weil sie sich, nachdem eine Reihe Gleichnisse vorangegangen waren, nicht schicke; da soll Lc., wenn er in der rhetorischen Doppelfrage den Singular hat, vielleicht „den Schein haben zerstören wollen, als möchte Jesus in die Verantwortlichkeit für seine Gedanken seine Jünger mit hereinziehen", oder aber es soll Mc. durch seinen Plural „die Rücksichtnahme auf den Sprecher ausschließen". In Wirklichkeit sind das alles Varianten, die sich leicht bei mündlicher Ueberlieferung einstellen. Man mache nur einmal die Probe und lasse etwa in der Schule eine Reihe Schüler, die bereits vor einiger oder längerer Zeit das Gleichnis vom Senfkorn kennen gelernt haben, dieses Gleichnis reproduzieren, und man wird dieselben Varianten erhalten. Durchweg kann man bei Jülicher grade in der Auslegung dieser Perikope beobachten, daß er, um das Verhältnis der Texte zu einander zu erklären, Annahmen machen muß, deren Richtigkeit er nicht im geringsten beweisen kann, wenn er es nicht einfach vorzieht, die Unterschiede lediglich zu konstatieren, ohne sie zu erklären [1]).

Auch bei diesen Texten kann man wieder studieren, daß Gleichnisse, wenn sie keine ausdrückliche Deutung haben, durchaus nicht ohne weiteres genau verständlich sind. Jülicher wird zugeben müssen, daß zwar beim Senfkorngleichnis der Gegensatz zwischen kleinen Anfängen und großer Ausdehnung klar hervortritt, bei dem Sauerteiggleichnis aber durchaus nicht. Wahrscheinlich ist jedoch, daß Jülicher recht hat, wenn er sagt, daß auch hier der Gedanke der ist: „ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig" (1. Kor. 5 $_6$), wobei m. E. Jülicher nicht mit stichhaltigen Gründen beweisen kann, daß Jesus hierbei nicht an inneres Durchdringen, bei dem Senfkorngleichnis dagegen an äußere Ausbreitung gedacht haben könne. Auch die Sache, um die es sich handelt, wird durch die gewählten

1) Vgl. auch Bugge, a. a. O. S. 188 f.

Bilder nuanciert [1]). Es ist hier so wie bei den Worten Jesu: „ihr seid das Licht der Welt" und „ihr seid das Salz der Erde". Wir sahen, daß es auch da nicht gleichgültig ist, daß das eine Mal vom L i c h t, das andere Mal vom S a l z die Rede ist, vgl. oben Nr. 8.

49. Vom Schatz und von der Perle.

Mt. 13 $_{44-46}$.

Zu der völlig willkürlichen Bestreitung der Echtheit dieser Gleichnisse durch Arthur Drews ist zu vergleichen, was oben Teil I, Nr. 25 und 35, gesagt worden ist. Auch ist Teil I, Nr. 28 wichtig, weil man aus diesem Text sieht, wie Jesus sich in dem Gleichnis vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle in jüdischen Ausdrucksformen bewegt.

In dem Gleichnis von der köstlichen Perle haben wir wieder die echt jüdische Inkonzinnität des Gleichnisanfanges.

Vergeblich bemüht sich auch hier Jülicher, abzulehnen, daß das Himmelreich nicht mit den Metaphern „Schatz" oder „eine köstliche Perle" bezeichnet sei und bezeichnet werden könne. Richtig ist aber, wenn er kein Gewicht auf das „Suchen" der Perle gelegt wissen will.

c) Die Beispielerzählungen.

50. Vom barmherzigen Samariter.

Lc. 10 $_{29-37}$.

„Beispielerzählungen" gibt es auch unter den rabbinischen Gleichnissen, vgl. z. B. Teil I, Nr. 9. Der Stil der Erzählung ist vielen rabbinischen Gleichnissen eigen. Die Einführungsformeln können sehr leicht bei einem Gleichnis fehlen. Jesus, resp. der Evangelist, hätte die Geschichte von dem barmherzigen Samariter ebensogut als „Gleichnis" einführen können [2]), etwa mit den Worten: „ich will dir ein Gleichnis erzählen. Es

1) Vgl. auch Bugge, a. a. O. S. 187.

2) Vgl. darüber, daß derartige formelle Unterschiede für das Wesen der betreffenden Bildrede gleichgültig sind, auch Joh. Weiß, Literaturgeschichte des N.T.s (in „Religion in Gesch. u. Gegenwart"), S. 4.

ging ein Mann von Jerusalem nach Jericho usw.", als Jesus, resp. der Evangelist das hier unterlassen haben. Daß das Gleichnis vom barmherzigen Samariter nicht allegorisiert werden darf, ist klar. Hieraus folgt aber natürlich nicht, daß nun sämtliche Bildreden Jesu keine Spur von Allegorisierung enthalten dürften.

Schwierig ist der Zusammenhang, in dem Lc. das Gleichnis überliefert. Jülicher bestreitet die Echtheit dieses Zusammenhanges. In der Tat legen die Parallelen zu Lc. 10_{25-28} aus Mt. (22_{35-40}) und Mc. (12_{28-34}) den Gedanken nahe, daß die Verse 25—28 bei Lc. ursprünglich ein selbständiges Stück der Ueberlieferung gewesen sind. Es erweckt auch der Umstand Verdacht, daß nach Lc. der Schriftgelehrte, nach den anderen aber Jesus die beiden Hauptgebote von der Gottes- und Nächstenliebe zusammengestellt haben soll. Letzteres ist viel wahrscheinlicher als ersteres.

Dennoch kann ich mich nicht entschließen, die Umrahmung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter etwa lediglich als von Lc. oder von der mündlichen oder irgendeiner schriftlichen Ueberlieferung künstlich hergestellt anzusehen. V. 36. 37 enthalten in der Frage Jesu so viel Beziehung auf das ganze Gleichnis und in der Antwort des Schriftgelehrten so viel echt Jüdisches, daß doch wohl dieser Schluß des Gleichnisses schwerlich an die Stelle eines irgendwie anders zu denkenden ursprünglichen Schlusses gesetzt worden ist. Auch ist es echt jüdisch, ein Gleichnis mit einer Frage zu schließen, durch die der Hörer gezwungen wird, selber den Sinn des Gleichnisses zu formulieren. Als Sinn des Gleichnisses wird nun in dem Schluß folgender Gedanke ausgesprochen: der „Nächste" des unter die Räuber Gefallenen ist der Samariter, da er dem armen Beraubten half. D. h. also: man erweist sich als „Nächster" eines anderen Menschen, wenn man ihm Liebe erweist; denn durch diese Liebe stellt man sich ihm nahe, wie man den anderen Menschen fern rückt durch Haß oder Gleichgültigkeit. Ein „Nächster" ist also jeder Mensch, der sich einem anderen Menschen durch

eine Tat der Liebe nahe stellt. Außerdem drückt der Schluß den Gedanken aus: stelle dich deinen Mitmenschen nahe, erweise dich als ihr „Nächster" dadurch, daß du an ihnen Liebe übst. Aus diesem Schluß würde folgen, daß das Gleichnis die Frage hat beantworten wollen: was versteht man unter einem „Nächsten"? In der Tat will das Gleichnis nach V. 29 diese Frage beantworten. Allerdings lautet die in V. 29 vorliegende Frage nicht: was versteht man unter „Nächster"?, sondern: wer ist mein „Nächster"? Daß diese beiden Fragen sich aber sehr nahe stehen, ist klar, ebenso klar ist, daß das Gleichnis die Frage des Schriftgelehrten: wer ist mein „Nächster"? so beantwortet: „dein Nächster ist derjenige, der sich dir nahe stellt, d. h. dir Liebe erweist" und dann hinzufügt: „nun erweise du solche Liebe anderen und stelle dich ihnen nahe". Jesus verbindet also mit dem Begriff „Nächster" den des „sich nahe stellens", d. h. der Erweisung der Liebe. „Liebe deinen Nächsten" würde dann heißen: „liebe den wieder, der dir Liebe erweist" oder: „liebe deinen Mitmenschen und mache dich ihm, also auch ihn dir zum „Nächsten". Diese ganze Wendung des Gedankens, wonach in dem „Nächsten" zuerst und zunächst nicht etwas liegt, was andere mir, sondern was ich ihnen erweisen soll, paßt sehr gut zu der auch sonst bezeugten Art Jesu, vgl. z. B. Mt. 5 $_{43}$ ff., wo das Wort „du sollst deinen Nächsten lieben" ausgelegt wird im Sinne der Feindesliebe, und Mt. 7 $_{12}$, wo es heißt: „alles, was ihr wollt, daß es euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch".

51. Vom Pharisäer und Zöllner.

Lc. 18 $_{9-14}$.

Daß auch bei diesem Gleichnis nicht allegorisiert werden darf, ist selbstverständlich. Sehr beachtenswert ist, daß auch Lc. nach der Einführung, die er diesem Gleichnis gibt, offenbar durchaus nicht darauf erpicht war, zu allegorisieren! Daß Lc., wie Jülicher behauptet, in dem Gleichnis in Zusammenhang mit dem vorigen vor allem etwas über demütiges Beten habe

lehren wollen, dürfte eine allzugroße Reflexionstätigkeit bei Lc. voraussetzen und den eigenen Worten des Lc. in V. 9 nicht gerecht werden. Lc. bietet häufig lockere Zusammenhänge. Warum muß denn so ein Evangelist nur immer als klügelnder Schriftsteller angesehen werden?

52. Vom törichten Reichen.

Lc. 12_{16-21}.

Es liegt nahe, anzunehmen, daß diese Perikope ursprünglich nicht in dem Zusammenhang gestanden hat, den Lc. ihr gibt. Die Stichwortdisposition ist in diesem Kapitel des Lc. durchweg deutlich. Dennoch ist doch sicher der Zusammenhang zwischen V. 16—21 und 13—15 nicht schlecht. V. 21 als unecht zu bezweifeln, wie Jülicher das tut, sehe ich keinen stichhaltigen Grund, zumal dieser Vers sehr sinnig in seiner Ausdrucksweise ist; denn er stellt das „sich Schätze sammeln" und das „reich sein im Verhältnis zu Gott" pointiert einander gegenüber.

53. Vom reichen Mann und armen Lazarus.

Lc. 16_{19-31}.

Ueber dieses Gleichnis und die von Arthur Drews dazu herangezogenen rabbinischen Parallelen, ebenso über die Auslegung Jülichers zu dieser Perikope ist bereits oben Teil I, Nr. 29, 33, 34 das Nötige bemerkt worden.

3.

Die Ergebnisse der Kritik der Jülicherschen Gleichnistheorie.

Aus den gegebenen Einzelnachweisen folgt m. E. unwiderleglich, daß die grundlegenden Fehler der Gleichnisbehandlung durch Jülicher ihren letzten Ursprung darin haben, daß ihm — wie leider noch bis auf den heutigen Tag dem Gros der Neutestamentler — die Schulung des Blickes für jüdische Ausdrucks- und Denkweise allzu sehr abgeht. Nur so erklärt es sich, daß Jülicher

1. den merkwürdigen Gedanken fassen konnte, Jesus habe nur „reine Gleichnisse“ gebildet. Was tatsächlich vorliegt, sind z. T. reine Gleichnisse, z. T. Allegorien, z. T. Mischformen. Nirgends aber läßt sich nachweisen, daß die Allegorisierung ein künstlicher Prozeß war, der ursprünglichen reinen Gleichnissen aufgezwungen worden wäre. Ueberall muß Jülicher hinter dem, was dasteht, das Ursprüngliche lediglich vermuten, und zwar vielfach so, daß er sogar auf Feststellung des Ursprünglichen verzichten muß.

2. Nur aus der mangelnden Schulung Jülichers für orientalische, jüdische Sprech- und Redeweise erklärt sich das Schematisierende, Hölzerne, Systematisierende seiner Auslegungsweise, die das Unsystematische, Bewegliche, Lebendige jüdischer Ausdrucks- und Redeweise völlig verkennt.

3. Aus demselben Mangel erklärt es sich, wenn Jülicher die Evangelisten als eine Art Gelehrte und Redaktoren schriftlicher Quellen behandelt, als „Abschreiber“, die bei jeder Einzelheit und Kleinigkeit an ihrer schriftlich vorliegenden „Quelle“ herumredigierten. Dem Lc.-Evangelium liegen ja sicher schriftliche Quellen zugrunde, den andern Synoptikern vielleicht auch, aber die heutige theologische Forschung muß doch ohne jeden Zweifel nun endlich aufhören, die mündliche Tradition, die doch auch für die etwaigen schriftlichen Quellen in diesem Falle das Prius ist, so völlig zu ignorieren, wie sie das tut. Daß sie das überhaupt fertig gebracht hat, ist nur daraus verständlich, daß sie von Männern betrieben wurde und wird, denen orientalistische und speziell rabbinische Studien fern liegen; denn wer auf rabbinischem Gebiet arbeitet, der weiß, daß mündliche Ueberlieferung bei den Juden eine große Rolle gespielt hat, der kann nicht die mündliche Tradition zum Verständnis des uns von Jesus her Ueberlieferten in den Hintergrund stellen oder gar völlig ignorieren, sondern wird zuerst und zunächst an die Eigenart der mündlichen Ueberlieferung denken, wenn es sich darum handelt, die synoptischen Evangelien zu verstehen. —

Mit der Kritik der Jülicherschen Gleichnistheorie ist für uns nun die Bahn frei, uns zusammenfassend mit Arthur Drews und dessen Kritik der Gleichnisse Jesu zu beschäftigen. Für Jülicher kommen gegen die Echtheit vieler Gleichnisse Jesu oder gewisser Teile solcher Gleichnisse vor allem formale Gründe in Betracht, die wir als nicht stichhaltig erkannt haben. In der Hauptsache zweifelt er an der Echtheit der Gleichnisse Jesu nicht, mögen sie uns auch nach seiner Meinung noch so unvollkommen überliefert worden sein. Arthur Drews dagegen führt inhaltliche Gründe gegen die Echtheit der Gleichnisse Jesu ins Feld, und zwar ist ihm der Vergleich der Gleichnisse Jesu mit den rabbinischen Gleichnissen ein wesentliches Mittel, um die Echtheit der Gleichnisse Jesu zu bestreiten. Es handelt sich hier um das große und wichtige Problem der Originalität Jesu in inhaltlicher Beziehung, überhaupt um die Frage, ob wir uns darauf verlassen können, daß uns in den synoptischen Evangelien Gleichnismaterial vorliegt, das in irgendwie zuverlässiger Weise von Jesus herrührt. Es handelt sich um Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit der mündlichen Ueberlieferung, um die Frage, ob die rabbinischen Gleichnisse in nichts hinter den Gleichnissen Jesu zurückstehen oder ob sie viel minderwertiger sind als die Gleichnisse Jesu — Jülicher behauptet letzteres —, so daß auf diese Weise die Originalität der Gleichnisse Jesu und damit ihre Echtheit, oder aber andererseits sogar der Vorzug der jüdischen Gleichnisse vor den Gleichnissen Jesu resp. ihre Gleichwertigkeit mit den Gleichnissen Jesu, damit also die Unechtheit der Gleichnisse Jesu klar würde.

B.

Die Bedeutung der rabbinischen Gleichnisse für den Streit um die „Christusmythe".

Im zweiten Teil seiner „Christusmythe" sagt Arthur Drews am Schluß eines „die Gleichnisse Jesu" betitelten Abschnitts folgendes [1]):

1) S. 390.

„Man wird nach alledem nicht behaupten können, die Gleichnisse Jesu seien „unerfindlich" und „unüberbietbar". Vielmehr sind sie vielfach mangelhaft, wo nicht geradezu bedenklich, und nicht bloß ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalte nach den jüdischen Gleichnissen durchaus verwandt, ja, teilweise den letzteren einfach nachgebildet, wobei sie, wie gesagt, durchaus nicht immer eine Verbesserung, sondern mehrfach sogar eine entschiedene Verschlechterung erfahren haben. Es ist nur die theologische Suggestion, unter deren Einfluß wir alle mehr oder weniger stehen, die von den Gleichnisreden Jesu so viel Wesens macht. Und wenn Fiebig in seinem Buche „Die Gleichnisreden" (1899) [1]) sagt, jene Gleichnisse „tragen in sich die Gewähr, daß niemand sie hat schaffen können, als Jesus allein" (162 f.), so wissen wir jetzt, was wir von derartigen Ueberschwenglichkeiten zu halten haben."

Ich denke, daß die richtige Stimmung, in der man als wissenschaftlich arbeitender und denkender Mensch an die Prüfung dieses Drewsschen Satzes herangehen muß, folgende ist: wir wollen Arthur Drews gerecht werden, ihm nicht mit hochmütigem Absprechen begegnen, sondern durch gründliche Prüfung seiner Behauptungen ihm und uns dazu helfen, die Wahrheit zu sehen. Wir wollen uns daher vor allem bemühen, das, was Arthur Drews „die theologische Suggestion" nennt, von uns abzustreifen. Die Wahrheit muß ja doch schließlich siegen. Was nützt es also schließlich auf die Dauer, wenn wir von den Gleichnissen Jesu mehr „Wesens machen" würden, als sie wirklich verdienen? Wir wollen ferner auch den jüdischen Gleichnissen mit dem ehrlichen Bestreben begegnen, ihnen gerecht werden zu wollen. Dieses Streben ist z. B. bei Weinel, Gleichnisse Jesu, 1910 [3], S. 69 ff. nicht zu verkennen.

Am gründlichsten werden danach die hier in Betracht kommenden Probleme wohl erörtert, wenn wir nach einander folgende Themata behandeln, wodurch zugleich eine systemati-

1) Soll heißen: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904!

sche Uebersicht und Zusammenfassung des bisher Gesagten erreicht wird:

1. Die rabbinischen Gleichnisse nach Form, Inhalt und Echtheit.
2. Die Gleichnisse Jesu nach Form und Inhalt.
3. Das Gemeinsame zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu.
4. Die Unterschiede zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu.
5. Die Echtheit der Gleichnisse Jesu
   a) im Hinblick auf ihre Herkunft aus mündlicher Ueberlieferung,
   b) im Hinblick auf ihre Form,
   c) im Hinblick auf ihren Inhalt.

Wenn Arthur Drews gelegentlich buddhistische Gleichnisse heranzieht, um die Echtheit der Gleichnisse Jesu zu bestreiten, so überlasse ich die gründliche Erörterung dieses Problems denen, die Fachleute auf diesem Gebiete sind. Es wäre sehr zu wünschen, wenn wir bald von fachmännischer Seite eine Auswahl von wichtigen buddhistischen Gleichnissen in wörtlicher Uebersetzung mit chronologischen und sachlichen Bemerkungen zum Vergleich mit den neutestamentlichen Gleichnissen erhielten. Ich beschränke mich hier auf die Prüfung des von Arthur Drews herangezogenen rabbinischen Gleichnismaterials.

I.

Die rabbinischen Gleichnisse nach Form, Inhalt und Echtheit.

1. ihre Form.

Bei dem Vergleich der rabbinischen Literatur mit dem N.T. hat man bisher allzu sehr die Form der rabbinischen Traditionen über ihrem Inhalt vernachlässigt. Das muß in Zukunft unterbleiben; denn gerade die Form ist hier besonders wichtig.

Klar ist dabei natürlich, daß man, um die Form der rabbinischen Ueberlieferungen studieren zu können, fähig sein muß, den Urtext, also Hebräisch und Aramäisch, zu verstehen. Das Wichtigste kann jedoch auch derjenige, der nicht die erforderlichen Sprachkenntnisse besitzt, an den oben in Teil I dargebotenen, ins Deutsche übersetzten Texten erkennen. Es handelt sich mir hier darum, das, was dort in Teil I bei Gelegenheit der einzelnen Texte bemerkt worden ist, übersichtlich zusammenzufassen, und zwar kommt es hierbei nicht nur auf die Arten der rabbinischen Bildreden an, sondern überhaupt auf die Eigenart der jüdischen Ausdrucks- und Denkweise. Solche ästhetisch-psychologische Untersuchung der rabbinischen Texte ist für jeden, der das N.T. richtig verstehen und beurteilen will, eine unerläßliche und grundlegende Vorarbeit. In Zukunft wird diese Arbeit an einem viel umfassenderen Material, als ich es oben in Teil I dargeboten habe, vorgenommen werden müssen.

a) Die Arten der rabbinischen Bildrede.

Man kann an dem dargebotenen Material und in der rabbinischen Literatur überhaupt 4 Hauptarten der rabbinischen Bildreden unterscheiden: 1. kurze, spruch- und sprichwortartige Bildworte; 2. Allegorien; 3. reine Gleichnisse; 4. eine Mischform zwischen Allegorie und Gleichnis, die auf geläufigen Metaphern ruht.

Zu der ersten Gruppe gehört aus dem dargebotenen Material das Wort: „Arzt, heilst du deine Lahmheit?“ oder: „Arzt, heile deine Lahmheit“ (Zweiter Teil A, Nr. 20). Man denke auch daran, daß die „Sprüche Salomos“, also eine Sammlung von Sentenzen, als „m^{e}schalim“ bezeichnet sind. I, Nr. 7^{a} und 7^{b} haben wir gesehen, daß kurze bildliche Bezeichnungen zur Charakterisierung von Menschen gebraucht werden, insbesondere werden da die Schüler eines Rabbinen genannt: „eine ausgekalkte Zisterne, die keinen Tropfen verliert“, „eine immer stärker sprudelnde Quelle“ usw. I, 9^{a} und 9^{b} wird in kurzen

Sätzen auf Tatsachen der Erfahrung hingewiesen, um zu beweisen, daß Gott sich gegen den Götzendienst ereifere: „Der Starke ereifert sich gegen den Starken, der Weise ereifert sich gegen den Weisen, der Reiche ereifert sich gegen den Reichen".

Daß das Bilden von Allegorien den Rabbinen geläufig war, sieht man an I, 5^a und 5^b, d. h. an dem Wort des Johanan ben Zakk'ai über den Handwerker und sein Handwerkszeug, ebenso an der längeren Allegorie des R. Akiba: „Alles ist auf Bürgschaft gegeben" (I, Nr. 17), auch an I, Nr. 19, dem Wort des R. Tarphon: „Der Tag ist kurz, die Arbeit reichlich" usw. Neben dem Wortsinn der Schrift kannten die Rabbinen auch die allegorische Schriftbehandlung, vgl. wie I, Nr. 3^a und 3^b die Stelle Pred. 9_8 in ganz verschiedener Weise allegorisch ausgelegt wird, ebenso wie I, Nr. 36 R. Ismael mehrere Stellen des Gesetzes allegorisch versteht.

Die dritte Gruppe sind die reinen Gleichnisse, d. h. Bildreden, bei denen zwischen Bild- und Sachhälfte nur ein Punkt gemeinsam ist, während im übrigen Bild- und Sachhälfte keine Beziehung zu einander zeigen. Selbstverständlich waren die Rabbinen nicht darauf versessen, immer und überall nur eine einzige Art von Bildrede zu bilden. Das Leben ist ja viel zu mannigfaltig, als daß hier alles über einen Leisten geschlagen werden könnte. Hierher gehört z. B. I, Nr. 13, wo es heißt: „Wer wiederholt (d. h. das Gesetz studiert) und müht sich nicht ab (mit der Erfüllung des Gesetzes), (der ist) wie ein Mann, der sät und nicht erntet. Wer Gesetz lernt und vergißt, gleicht einer Frau, die gebiert und begräbt". Hier wird ausdrücklich gesagt, daß zwei Dinge verschiedener Lebensgebiete mit einander verglichen werden. Bild- und Sachhälfte hängen nicht so mit einander zusammen, daß durch Metaphern eine Verbindung hergestellt wäre, die gar nicht anders sein könnte, vielmehr kommt es nur auf einen gemeinsamen Punkt an, während im übrigen die Bildhälfte ganz anders lauten könnte. „Vergessen" hebt das „Lernen" auf wie „begraben" das „gebären". „Säen" ohne „ernten" wäre ge-

nau so wie „lernen" und nicht „praktisch ausüben". Man könnte in dem ersten Fall dasselbe sagen mit „schreiben" und „wieder ausstreichen", im zweiten Fall etwa mit „ein Automobil kaufen" und „nicht darin fahren". Man braucht hier nur das eine Mal eine Tätigkeit zu wählen, die eine andere aufhebt, das andere Mal eine Tätigkeit, die sinnlos ist, wenn nicht eine ganz bestimmte andere darauf folgt. — Auch I, Nr. 29 haben wir solche Vergleiche, bei denen ausdrücklich gesagt wird, daß zwei Dinge mit einander verglichen werden, was bei der ersten und zweiten Gruppe nicht ausdrücklich gesagt wird. In I, Nr. 29 wird diese Welt mit dem Vorabend des Sabbat, die zukünftige Welt mit dem Sabbat verglichen, resp. das eine mit dem Trockenen, das andere mit dem Meer oder das eine mit dem bewohnten Land und das andere mit der Wüste. Das tertium comparationis (d. h. der Vergleichspunkt; das Dritte, was den beiden verglichenen Dingen gemeinsam ist) ist dabei dies: das eine ist die Vorbereitung für das andere.

Besonders wichtig ist nun, daß diese dritte Gruppe, die Vergleiche, die reinen Gleichnisse, u. a. auch in einer ganz bestimmten, stereotypen Form auftritt, ohne an diese stereotype Form unter allen Umständen gebunden zu sein. Diese stereotype Form liegt z. B. vor in I, Nr. 15. Hier geht der Bildrede eine stereotype rhetorische Frage: „wem gleicht die Sache?" voraus, vielfach wird auch noch hinzugefügt: „ein Gleichnis" oder: „ich will dir ein Gleichnis bilden". Unter Umständen schrumpft das alles auf ein ל zusammen, d. h. auf den Dativ, der ja bei Vergleichen nötig ist; denn man vergleicht das eine dem andern. Ferner gehört zu dieser stereotypen Form die Inkonzinnität, von der oben die Rede gewesen ist und die in der Ausdrucksweise (nicht im Gedanken) eine Verschiebung des Schwerpunktes des Gleichnisses darstellt. I, Nr. 15 soll Jer. 16 $_{14}$ erläutert werden, wo gesagt ist, daß man in Zukunft nicht mehr schwören wird: „so wahr Jahve lebt, der die Kinder Israel aus Aegypten herausgeführt hat", sondern man wird im Schwur die anderen Länder nennen, aus denen Gott die Israeliten wie-

der in ihr Land zurückführt. Dies wird nun in zwei Gleichnissen veranschaulicht, von denen das eine von dem Schwur „bei dem Leben der Tochter" redet, den ein Mann anwendet, dem eine Tochter geboren ist, und von dem Schwur „bei dem Leben des Sohnes", den dieser selbe Mann an die Stelle des ersten Schwures setzt, als ihm ein Sohn geboren wird. Das andere Gleichnis redet von einem Mann, der gern die Geschichte mit dem Wolf erzählt, dem er glücklich entronnen ist; als er sich dann vor einem Löwen gerettet hat, setzt er an die Stelle jener Wolfgeschichte diese, von dem Löwen handelnden Geschichte. In beiden Gleichnissen liegt der Ton auf dem Aendern des Schwures, resp. der Geschichte. Das erste Gleichnis kommt dem zu veranschaulichenden Text insofern am nächsten, als es wie dieser Text von einem Schwur handelt. Im übrigen aber ist alles verschieden. Das zweite Gleichnis greift einen anderen Zug des Textes auf, nämlich den, daß dort von der Befreiung aus einer Not die Rede ist. Es klingen also gewissermaßen durch das herangezogene Bild beide Male verschiedene Töne in der Sache an. Der Hauptton aber, der Grundton b e i d e r Gleichnisse im Verhältnis zum Text ist der: beide Male ist die Hauptsache die A e n d e r u n g eines bestehenden Zustandes. Das Charakteristische nun in der Form, in der diese Gleichnisse sich oben Teil I, Nr. 15 vorfinden, ist dies, daß f o r m e l l, d. h. in der Ausdrucksweise, der Schwerpunkt nicht auf die Aenderung, die geschieht, fällt, sondern zunächst auf einen Einzelzug, eine Nebensache, ja nicht einmal auf eine Sache, sondern auf die Person, die hier handelnd vorgeführt wird. So lautet der Anfang des ersten Gleichnisses: „wem gleicht die Sache? Einem Mann, der sich sehnte nach Kindern", der Anfang des zweiten Gleichnisses: „einem, der einherging auf dem Wege."

Selbstverständlich ist, daß ein reines Gleichnis nicht unter allen Umständen an diese Form gebunden ist. Man kann das sehr gut an I, Nr. 9^a und 9^b studieren. In 9^a will Rabban Gamli'el II einem Philosophen klar machen, daß Gott sich nicht über die Götzen, sondern höchstens über die Götzendiener er-

eifert. Er sagt zu ihm: „wenn ein Mensch seinen Hund mit dem Namen seines Vaters ruft und, wenn er ein Gelübde tut, gelobt beim Leben dieses Hundes: gegen wen ereifert sich (dann) der Vater: gegen den Sohn oder gegen den Hund?“ In 9^b haben wir dasselbe Gleichnis in folgender Form: „Ich will dir ein Gleichnis bilden. Wem gleicht die Sache? Einem König von Fleisch und Blut, der einen Sohn hatte. Und jener Sohn zog sich einen Hund groß und belegte ihn mit einem Namen entsprechend dem Namen seines Vaters. Und, wenn er schwor, sagte er: beim Leben des Hundes, meines Vaters. Als (das) der König hörte: über wen zürnte er? zürnte er über den Sohn oder zürnte er über den Hund?“ Klar ist, daß 9^b behaglich und in stereotyper Form genau dasselbe besagen will, was 9^a ganz kurz ausdrückt. Es kommt bei diesem Gleichnis auf e i n e n Punkt an, der durch die Frage am Schluß des Gleichnisses bezeichnet wird. Solche Entscheidungsfragen am Schluß eines Gleichnisses sind sehr häufig in der rabbinischen Literatur. 9^a und 9^b findet sich für diese formelle Eigentümlichkeit rabbinischer Gleichnisse noch ein zweites Beispiel. Neben dem Hauptton, auf den alles ankommt, schwingen jedoch bei diesem Gleichnis noch einige Nebentöne mit, besonders deutlich in 9^b. Diese Nebentöne sind die Folge von Metaphern, die das Gleichnis aufzuweisen hat, d. h. von Ausdrücken, die neben ihrem eigentlichen Sinn für damalige Ausdrucksweise auch noch einen übertragenen Sinn haben. So war damals geläufig: Vater = Gott, Hund = Götze oder Götzendiener. Außerdem liegt wohl auch ein Anklang an den heidnischen Schwur „beim Hunde“ vor. Auch war es sowohl bei Juden als bei Heiden geläufig, den Menschen als „Sohn“ der Gottheit zu bezeichnen. In 9^b kommt noch die Metapher „König“ = Gott hinzu, der auf menschlicher Seite der „König von Fleisch und Blut“, d. h. der menschliche König, der irdische König, im Gegensatz zum „himmlischen König“, entspricht. Durch alles dies kommen allegorisierende Elemente in ein solches Gleichnis hinein, ohne daß nun damit gesagt wäre, daß das Ganze zu einer „reinen

Allegorie" würde. Es wird vielmehr ausdrücklich Bild und Sache neben einander gestellt, was schon die Einleitungsformel ausdrücklich sagt, auch behält die Bildhälfte eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Sache, d. h. sie weist Elemente auf, die sich nicht allegorisch verstehen lassen. Solch ein Element ist z. B. in 9^b „das Groß-ziehen des Hundes"; denn von einem „groß-ziehen" des Götzendienstes kann man doch nicht reden.

Ein sehr gutes, reines Gleichnis findet sich noch in 9^a und 9^b, bei dem man wieder die Entscheidungsfrage am Schluß hat, auch einige, durch Metaphern bedingte Nebentöne, die jedoch den Gleichnischarakter des Ganzen durchaus nicht verändern. Auch hier wieder malt 9^b das, was in 9^a zu lesen ist, aus. Diesmal ist die Einleitungsformel beide Male genau die gleiche. Das Gleichnis bringt hier einen Fall aus dem Leben, der in keiner Weise etwas Gekünsteltes an sich hat, sondern alle Tage in der römischen Kaiserzeit vorkommen konnte. Die beiden Texte lauten: „Ich will dir ein Gleichnis bilden. Wem gleicht die Sache? Einem König von Fleisch und Blut, der auszieht zum Kriege. Mit wem führt er Krieg: mit den Lebenden oder mit den Toten?" 9^b bietet folgende Form: „Ich will dir ein Gleichnis bilden. Wem gleicht die Sache? Einem König von Fleisch und Blut, gegen den eine Provinz sündigte. Wenn er (nun) Krieg führt, führt er (dann Krieg) mit den Lebenden oder führt er (Krieg) mit den Toten?" Auch hier haben wir in 9^b ein Element, das sich der Allegorisierung widersetzt und nicht auf einer Metapher beruht; denn „die Provinz" läßt sich hier nicht allegorisieren.

An reinen Gleichnissen, bei denen es nur auf einen Punkt ankommt, nenne ich noch aus dem obigen Material in Teil I: Nr. 28 (Weintrauben zu Weintrauben, Weintrauben zu Brombeertrauben), Nr. 8 (das Vernichten der wertvollen Glaswaren), Nr. 16 (der lahme und der blinde Parkwächter), Nr. 18 (die Fabel von dem Fuchs und den Fischen), Nr. 14 (das Gleichnis von dem Baum mit vielen Zweigen und wenig Wurzeln oder wenig Zweigen und vie-

len Wurzeln), Nr. 20 (das Gleichnis von dem Bau, der unten aus Schwemmsteinen besteht und oben massiv ist, resp. oben Schwemmsteine hat und unten massiv ist).

Am häufigsten ist unter den rabbinischen Gleichnissen die vierte Gruppe, die Mischformen aufweist zwischen reinen Gleichnissen und Allegorien. Psychologisch ist das sehr erklärlich; denn hier sind die Keimzellen des Gleichnisses geläufige Metaphern. Man muß ja doch bedenken, daß alle diese Gleichnisse nicht schematische Kunstprodukte ästhetischer Professoren oder ästhetisch geschulter Dichter sind, sondern daß sie im täglichen Leben erwachsen sind ohne lange Klügelei und Arbeit. Bei dieser Art der Produktion müssen natürlich Prädispositionen vorhanden sein, wenn im Moment oder nach ganz kurzer Ueberlegung etwas Derartiges entstehen soll. Und diese Prädispositionen, die allezeit bereit stehen, sind die geläufigen Metaphern. Der Gleichnischarakter verliert dadurch natürlich etwas. Aber man kann durchaus nicht sagen, daß die rabbinischen Gleichnisse in dieser ihrer am häufigsten auftretenden Gestalt ein Beweis dafür wären, wie groß die Neigung der Rabbinen zu einem unter allen Umständen anzuwendenden Allegorisieren gewesen sei. Vielmehr tragen diese Mischformen in der Hauptsache Gleichnischarakter an sich.

Geläufige Metaphern, also Keimzellen zu jederzeit daraus leicht entstehenden Gleichnissen, sind nach dem oben Teil I dargebotenen Material folgende:

Da das Denken der Rabbinen sich vorzugsweise mit religiösen und sittlichen Fragen beschäftigt, sind natürlich Metaphern für Gott in seinem Verhältnis zum Menschen und für den Menschen im Verhältnis zu Gott besonders geläufig. Für Gott wiederum ist die gebräuchlichste Metapher: „König". Daher weist die rabbinische Literatur eine Fülle von „Königsgleichnissen" auf. In dem oben Teil I dargebotenen Material sind Königsgleichnisse: Nr. 1—4, 6, 9—11, 16, 21, 23—25, 27. Außerdem begegnet für Gott die Metapher Arbeitsherr (19), Hausherr (19), Gatte (des Volkes Israel, das dann als Gottes Gattin er-

scheint, Nr. 4), Kraft (29). Geläufige Metaphern für „die Menschen" sind: Knechte (3, 10, 27) und Arbeiter (19, 24). „Hund" ist = Heide, resp. Götzendienst (9), Mahlzeit = ewiges Leben (3^a und 3^b), Fremdling (Gast) = Seele (1), Thron = Himmel (2), Fußschemel = Erde (2), Vater = Abraham (4). Z. T. sind diese Metaphern biblischen Stellen entnommen.

An Beispielen für diese vierte Gruppe von Gleichnissen sei hier zunächst auf I, Nr. 3^a und 3^b verwiesen, also auf das Gleichnis von den klugen und törichten Knechten, die zur Mahlzeit des Königs geladen sind. Hier haben wir die Metaphern König = Gott, die Knechte = Menschen, Mahlzeit = ewiges Leben. Trotz dieser allegorisierenden Züge handelt es sich nicht um eine Allegorie, bei der nun jede Einzelheit in übertragenem Sinne gemeint wäre; denn das sich setzen „an die Tür des Hauses des Königs", das „Zurüsten der Mahlzeit" haben in der Sache keine Analogie, sondern gehören allein der Bildhälfte an. Die Bildhälfte hat in solchen Bildreden bis zu einem gewissen Grade ihr eigenes Leben. Der Hauptton des Ganzen liegt hier auf dem „plötzlich", also: seid bereit, dem Rufe des Königs, d. h. Gottes, zu folgen. Abgesehen von dem Zusammenhang, in dem eine solche Bildrede gesprochen wird, wird ihr Sinn auch durch die leicht deutbaren Metaphern dem Hörer jener Zeit klar.

I, Nr. 27 ist I, 3a und 3b sehr ähnlich. Es ist das das Gleichnis von dem „König, der seinen Knechten Gewänder gab". Auch hier liegen geläufige Metaphern vor: König = Gott, Knechte = Menschen. „Gewänder" ist offenbar hier zusammenfassendes Bild für Leib und Seele, obwohl man es zunächst als Metapher für „Leib" fassen möchte. Auf dem „rein bewahren" liegt der Ton des Gleichnisses, wie es ja zur Erläuterung für Pred. 12_7 gebildet ist. Trotz der allegorisierenden Züge handelt es sich auch hier nicht um eine „reine Allegorie"; denn z. B. der „Kasten", in den die Klugen ihre Gewänder legen, um sie rein zu bewahren, hat in der Sache nichts Analoges, ebensowenig „die Arbeit", die die Törichten tun.

Man sehe die oben in Teil I dargebotenen Gleichnisse ein-

zeln durch, immer wieder wird sich zeigen, daß Bild- und Sachhälfte vielfach durch einen Hauptgedanken verknüpft sind, daß außerdem aber eine Reihe Metaphern allegorisierende Töne mitschwingen lassen und daß ferner in den Gleichnissen vielfach Züge auftreten, die sich nicht allegorisieren lassen.

b) Die Eigenheiten jüdischer Ausdrucksweise.

Der Jude ist Orientale und hat eine ganz anders gebaute Sprache als wir. Seine Ausdrucks- und Denkweise ist daher charakteristisch verschieden von der unsrigen, ebenso von der Ausdrucks- und Denkweise der Griechen und Lateiner. In der Hauptsache treten folgende Eigentümlichkeiten dabei hervor:

1. eine gewisse Monotonie und Neigung zum Parallelismus. Die Ausdrucksweise hat vielfach etwas Formelhaftes, Stereotypes und Schematisches an sich, eine nach unserem Geschmack öfter breite Gleichförmigkeit.

Man sehe sich z. B. unter diesem Gesichtspunkt gleich den ersten Text Teil I, Nr. 1 durch: „eine andere Erklärung" ist eine im tannaitischen Midrasch häufige, formelhafte Wendung zur Einführung einer anderen Auslegung der betreffenden Schriftstelle. „Das ist das, was geschrieben steht" ist ebenfalls eine formelhafte Wendung. „Der in der Stunde, in der er sich von seinen Schülern verabschiedete, mit ihnen zusammen ging"; diese Worte kehren genau so vor dem zweiten Gleichnis wieder. „Da sagte er", „da sagten sie": diese Art, direkte Rede einzuführen, überhaupt zu erzählen, ist im Unterschied vom Deutschen charakteristisch jüdisch. Im Arabischen findet sich dieselbe Eigenheit. Im Deutschen haben wir nur in volkstümlicher Erzählungsweise etwas Aehnliches.

In I, Nr. 2 haben wir formelhafte Monotonie z. B. in den Worten: „diese bringen einen Grund für ihre Worte, und diese bringen einen Grund für ihre Worte". Auch im folgenden kehrt sowohl das „betreffs der Meinung usw." wörtlich wieder, als auch

die Einführung und die Form des Gleichnisses und der Anfang der Deutung mit „so".

In I, Nr. 7ª beachte man, wie das „nannte er" immer wiederkehrt, in 9ª das „ereifert sich".

Das „woher" im Sinne von „von welcher Schriftstelle aus" (I, 11) ist stereotyp, ebenso das „es ist nämlich gesagt".

Die Neigung zum Parallelismus zeigt sich z. B. I, 14, wo der Satz, um den es sich handelt, das Gleichnis, die begründende Schriftstelle in gegensätzlichem Parallelismus wiederkehrt. Man vergleiche auch das Gleichnispaar I, 20. Auch an I, 28 kann man die stereotype, parallelistische, formelhafte Ausdrucksweise schön studieren.

Trotz dieser nach unseren Begriffen vielfach breiten Art, sich zu wiederholen, ist

2. eine besonders wichtige Eigenheit jüdischer Ausdrucksweise eine gewisse Breviloquenz und nachlässige, elliptische und inkonzinne Art, sich auszudrücken. Wer griechisch-lateinische Exaktheit der Ausdrucksweise gewöhnt ist, muß daher bei jüdischen Texten vielerlei Unausgesprochenes ergänzen, die weggelassenen Zwischengedanken einschieben und die Gedankenverschiebungen aufhellen.

Man beachte, wie oft in Teil I bei der deutschen Wiedergabe der hebräisch-aramäischen Texte Ergänzungen nötig gewesen sind!

Die Breviloquenz und Nachlässigkeit äußert sich häufig darin, daß die Ausdrucksweise allgemeiner ist als ihr ganz bestimmter Sinn. Die konkreten Beziehungen aus dem Zusammenhang zu ergänzen, ist dann oft nicht leicht. So ist z. B. I, 1 zu „in der Stunde, in der er sich von seinen Schülern verabschiedete" hinzuzudenken: „nach Schluß des Lehrvortrags". In 3ª lauten die Worte des Schwiegervaters des R. Me'ir wörtlich: „sogar werden sie angesehen als Diener, vielmehr: beide setzen sich, diese essen und jene hungern". Daß sich das auf den Schluß des vorhergehenden Gleichnisses bezieht, muß man wissen, um die Worte zu verstehen. Ausdrücklich gesagt wird es nicht. Wir drücken uns in solchen Fällen viel bestimmter und nicht so schwe-

bend und allgemein aus. In I, 10 heißt es einfach: „einem Menschen, der seinem Nächsten eine Mine leiht und er bestimmt ihm eine Zeit in Gegenwart des Königs." Daß das die Zeit zur Zurückzahlung ist, muß man ergänzen.

Besonders störend für das Verständnis ist es, wenn es häufig heißt: „da sagte er", „da sagten sie" und nun aus dem Zusammenhang zu ergänzen ist, wer gemeint ist. Man vergleiche z. B. I, 33. In 5^b wird sogar „sie sagten" überhaupt weggelassen.

Den Schluß a minori ad maius wirklich zu vollziehen, wird oft dem Hörer, resp. Leser, überlassen, vgl. z. B. den Schluß von I, 21. Auch fehlt öfter zu einem Bedingungssatz der Nachsatz, z. B. I, 3^b: „wenn von weißen Kleidern der Vers spräche: wie viele weiße Kleider haben die Völker der Welt!" Der umgekehrte Fall, daß der Nachsatz vorhanden, der Bedingungssatz aber zu ergänzen ist, liegt vor I, 34 in den Worten des Abaje: „so ließe nicht der Herr das Leben irgend einem Geschöpf."

Schriftdeutungen werden ohne irgend welchen Absatz an das Bibelzitat einfach angeschlossen, was für alle die, die diese Breviloquenz nicht kennen oder das betreffende Zitat nicht genau im Kopfe haben, leicht zu einer Quelle von Mißverständnissen werden kann. Vgl. I, 22, 26, 27. Der aus der Stelle herausgelesene Gegensatz wird ausgesprochen und unmittelbar an die Bibelstelle angeknüpft: I, 23, 26. I, 4 wird einfach das Zitat angegeben, die Folgerung daraus gezogen und dem Leser es überlassen, sich klar zu machen, inwiefern man aus der Schriftstelle folgern kann, was hier daraus gefolgert wird. I, 4 lautet: Betreffs der ersten Tafeln: „Und die Tafeln waren Werk Gottes." Betreffs der zweiten: „Und die Tafeln waren das Werk des Moses"; denn es ist gesagt: „Und die Schrift war Schrift Gottes." Ohne die oben I, 4 gegebenen Ergänzungen ist das für den, der die hier gemeinte Bibelstelle und die jüdische Breviloquenz nicht kennt, überhaupt nicht zu verstehen.

Die Folge dieser Eigenart für die Deutung der Gleichnisse ist, daß der Jude diese Deutung oft mehr andeutet als direkt

und genau ausspricht. So heißt es z. B. in I, Nr. 14: „Jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem ist er gleich? Einem Baume, dessen Zweige viele und dessen Wurzeln wenige sind, und der Wind kommt und reißt ihn heraus und wendet ihn um auf sein Antlitz." Hier würden wir sagen: „so haltlos wie ein Baum, der zwar viele Zweige hat, aber wenig Wurzeln, ist derjenige, dessen Frömmigkeit mehr in der Theorie als im Handeln besteht." So redet der Jude nicht. Er schildert den Vorgang des Umfallens eines solchen Baumes und überläßt es dem Hörer, resp. Leser, sich das tertium comparationis zu formulieren. In I, Nr. 6 heißt es in der Deutung einfach: „auch du, Rabbi", wobei zu ergänzen ist: „bist in derselben Lage gewesen wie der Mann, der ein Depositum hatte und darüber sehr unglücklich war." Auch ist in der Deutung des Gleichnisses hier zu ergänzen: „Kinder sind wie ein Depositum, wie ein anvertrautes Gut." Der Jude läßt in seiner Ansdrucksweise mancherlei Zwischengedanken weg, die wir in unserer Ausdrucks- und Denkweise nicht weglassen können.

Aus dieser Eigenart ergibt sich häufig eine Inkonzinnität, die uns besonders fremdartig ist. So hat z. B. das Gleichnis von den klugen und törichten Knechten I, Nr. 3 doch sicherlich den Sinn: „seid allezeit gefaßt auf den Ruf Gottes vom Leben zum Tode, d. h. auf den Tod." Sehr eng mit diesem Gedanken ist der andere verbunden: „Gott straft denjenigen, der nicht auf den Tod vorbereitet ist." Das Gleichnis gleitet nun unbemerkt und dabei doch sehr wirksam in diesen zweiten Gedanken hinüber und wird dadurch gewissermaßen zweigipfelig, ohne doch seinen einheitlichen Sinn zu verlieren. Besonders auffällig ist diese Inkonzinnität wie am Schluß so am Anfang der Gleichnisse. So heißt es in demselben Gleichnis I, 3: „wem gleicht die Sache? einem Könige, der usw.", während doch der Hauptton in dem Gleichnis auf dem Verhalten der Knechte ruht. Diese Art von Inkonzinnität hängt mit einer Eigenheit jüdischer Ausdrucksweise zusammen, die ich

3. als Individualisierung und Konkretisie-

rung, als plastische, konkrete, anschauliche Ausdrucksweise bezeichnen möchte. Abstraktes Denken in unanschaulichen Begriffen liebt der Jude in rabbinischer Zeit nicht. Er denkt anschaulich, in Handlungen und Vorgängen, nicht so, wie wir das gewöhnt sind, in Allgemeinheiten und Abstraktionen. Er zerlegt daher gern ein größeres, zusammengehöriges Ganzes in seine Teile. Z. B.: die Inkonzinnität des Gleichnisanfanges hängt mit dieser Eigenart zusammen. I, 3 steuert die Ausdrucksweise nicht sofort auf die klugen und törichten Knechte los, sondern beginnt mit dem König. Ganz konkret werden die Worte angeführt, die die Knechte sagen, ganz konkret wird die Art ihrer Bestrafung in Worten des Königs beschrieben. Oder man denke an I, Nr. 6. Hier wird nicht etwa der allgemeine Satz ausgesprochen: „es ist etwas Mißliches um ein Depositum. Man ist froh, wenn man es wieder los ist", sondern: es wird gesagt, was der Mensch, bei dem ein Depositum deponiert ist, sagt, es wird geschildert, wie er schreit und mit welchen Worten. In I, 14 wird der Begriff „haltlos" daran geschildert, daß beschrieben wird, wie der Wind kommt und den Baum herausreißt und umwirft. Die jüdische Ausdrucksweise liebt die direkte Rede, vgl. z. B. auch I, 16. Sie setzt vielfach den bestimmten Artikel, wo wir den unbestimmten Artikel setzen, oder fügt in einem solchen Fall „dieser" oder „jener" zu dem Substantivum hinzu. So ist z. B. in I, 12 die Rede von „diesen Kutäern", „diesem ägyptischen Rebhuhn", in 31 von „jenem Wäscher". Die Konkretisierung zeigt sich auch in der Wahl bestimmter Zahlenangaben, z. B. I, 12 in der Wahl der in solchen Fällen üblichen Zahl 5. Hier ist die Rede von 5 Ellen.

Alle diese und noch einige andere Eigentümlichkeiten erklären sich

4. aus der überhaupt bei den Juden und Orientalen zu beobachtenden Lebhaftigkeit der Ausdrucksweise, die aus dem lebhaften Temperament der Orientalen folgt. Diese Lebhaftigkeit äußert sich z. B. in dem Einfügen von Imperativen, von Aufforderungen (vgl. z. B. I, 10: komm, höre), von

rhetorischen Fragen (vgl. die rhetorischen Fragen zur Einführung der Gleichnisse; I, 7^b: welche (Schüler) sind das? 16^a: was tat ihnen der König? 25: von wem lernst du das?), von Ausrufen (wehe mir 6, 33; wehe dem Schüler, der usw. $7^{a\,b}$. Heil derjenigen, die ihn geboren hat, 7^b, 15; fern sei es von ihm 33). Außerdem äußert sich die jüdische Lebhaftigkeit gern in drastischen Ausdrücken (28: er verkaufe alles, was er hat, und heirate die Tochter eines Gelehrtenschülers) und in der Neigung zur Dramatisierung (vgl. I, 29, wo zunächst lehrhaft begonnen, dann aber in dramatischer Schilderung fortgefahren wird).

5. An sonstigen Eigenheiten der jüdischen Ausdrucksweise sei hier noch Folgendes zusammengestellt:

a) das Hebräisch-Aramäische liebt kurze, mit „und" aneinander gereihte Hauptsätze, nicht eine komplizierte Periodisierung.

b) Es finden sich vielfach schwebende und nach unseren Begriffen unbeholfene Konstruktionen, z. B. I, 5^a: „ein gewisser, sein Handwerkszeug ist in seiner Hand"; 5^b: „ein Weiser und die Sünde Fürchtender: was ist er?" Solche Konstruktionen kommen besonders häufig bei „jeder" oder „alle" vor, z. B. I, 12: „ein jeder, der kommt und ihn (d. h. den Knochen) herauszieht, ich werde ihm geben seinen Lohn." Auch I, 22 gehört hierher: „wenn schon diese, welche gewähren Leben einer Stunde dieser Welt: der Mensch anzündet viele Leuchter und viele Dochte, bis daß er sie findet: Worte des Gesetzes usw."

c) Für „als" im temporalen Sinn sagt man gern: „in der Stunde, in der" (vgl. I, 1), wie überhaupt das Wort „Stunde" vielfach da gebraucht wird, wo wir von „Zeit" reden würden.

d) I, 21 findet sich das Schimpfwort „Hohlschädel".

e) „siehe" kommt sehr häufig vor, z. B. I, 3^b, 5^a, 9^b, 15 usw.

f) Für „die einen — die anderen" sagt der Hebräer „diese — diese", vgl. I, 2, 3^a, 3^b, 9^a.

g) Die dritte Person Pluralis = „man" ist häufig Umschreibung für „Gott", vgl. I, 19.

h) „komm und höre“ (I, 10), „er kam und lehrte“ (I, 19), zeigen einen vom Deutschen abweichenden Gebrauch von „kommen“.

i) „Hand“ wird vielfach anders wie im Deutschen gebraucht, z. B. I, 5[a]: „sein Handwerkszeug ist in seiner Hand“, d. h. er hat Handwerkszeug aufzuweisen.

k) I, 7[a] ist „über jemanden Zeugnis ablegen“ gebraucht im Sinne von „jemanden loben, ihm ein gutes Zeugnis ausstellen“.

l) Am Schluß der Gleichnisse steht vielfach ein Hinweis auf eine Schriftstelle (I, 15, 23, 27), wie überhaupt der Schriftbeweis in dem Denken der Rabbinen eine große Rolle spielt.

Nächst den formalen Eigentümlichkeiten der jüdischen Gleichnisse gilt es nun, zusammenfassend darzustellen, was sich ergibt über

2. ihren Inhalt.

Es ist hier zu fragen: welchem Zweck dienen die jüdischen Gleichnisse? bei welchen Gelegenheiten werden sie angewandt? ferner: welches Vorstellungsmaterial bietet die Bildhälfte der jüdischen Gleichnisse? welche Gedanken bietet die Sachhälfte? Außerdem ist hier die Frage nach der Natürlichkeit oder Künstlichkeit der jüdischen Gleichnisse zu beantworten.

a) Zweck und Verwendung.

Achtet man auf die Gelegenheiten, bei denen die Rabbinen ihre Gleichnisse anwenden, so ergibt sich Folgendes: Sehr häufig fühlen sich die Rabbinen zum Bilden eines Gleichnisses dann veranlaßt, wenn es gilt, eine Bibelstelle zu beleuchten und zu erklären. Die Gleichnisse stehen bei ihnen sehr häufig im Dienst der Exegese (d. h. der Bibelerklärung). Die Gleichnisse sind für sie ein ständiges Bestandstück der sogenannten „Haggada“, d. h. der mehr erbaulichen, predigtartigen Lehrweise. So wird das Gleichnis I, 15 im Sabbatvortrag verwendet, zur Aufhellung exegetischer Schwierigkeiten, z. B. I, 2. Nach I, 25 dient es zum Aufhellen des Gesetzes, zum Aufdecken und Enthüllen

seiner Geheimnisse. Im Dienst der Exegese steht das Gleichnis z. B. I, 11, 16, 26, 27, auch I, 3[a], 8, 15, 23. Meist macht es das, was die betreffende Bibelstelle mehr abstrakt sagt, anschaulich. Daß das Gleichnis ein stehendes Bestandstück des Lehrvortrags war, wird z. B. I, 31 ausdrücklich gesagt.

Im täglichen Leben wird im übrigen das rabbinische Gleichnis bei den mannigfachsten Gelegenheiten angewandt, so in humorvoller, scherzhafter Rätselrede beim Abschied von den Schülern I, 1, zur Tröstung eines Trauernden (I, 6), in der Trauerrede, um einen Verstorbenen zu rühmen (I, 24), zur Charakterisierung jemandes (I, 7[a b]), zur Mahnung und Warnung (I, 3, 20 usw.), zur Zurückweisung einer Warnung (I, 18), in Streitgesprächen (I, 9), zur Beruhigung des Volkes (I, 12).

Daß das rabbinische Gleichnis im allgemeinen den Zweck hat, etwas klar und deutlich und eindrücklich zu machen, ist sicher. Das schließt natürlich nicht aus, daß es gelegentlich die Form der Rätselrede hat, wie z. B. I, 5 oder I, 17 (Allegorie des R. Akiba).

b) Vorstellungsmaterial der Bildhälfte.

Es ist lehrreich und für den Vergleich der jüdischen Gleichnisse mit den Gleichnissen Jesu unerläßlich, einmal festzustellen, woher die Bilder, die die Bildhälfte der jüdischen Gleichnisse konstituieren, entnommen sind.

Es ist da die Rede vom Hausbau, bei dem man zuerst das untere Stockwerk baut, dann die oberen Stockwerke und das Dach (2), vom Bau auf festen Steinen oder auf Lehmsteinen (20), vom Anfertigen eines Thrones oder eines Fußschemels (2), vom Säen und Ernten (13), vom Verlieren und Suchen eines Geldstückes mit Hilfe von Licht (22), von den Unannehmlichkeiten, die das Hüten eines Depositums mit sich bringt (6), vom Austeilen von Gewändern und Schonen resp. Vernachlässigen dieser Gewänder (25), vom Verpichen einer Flasche, von der Zisterne (7), von dem Baume und seiner Wurzel und seinen Zweigen (14), von dem Verwalter der Vorräte an Gold, Silber oder Stroh (21), von

dem Viehtreiber (26), dem Glaswarenhändler (8), den Arbeitern und ihrem Lohn (24), vom Gebären und Begraben (13), der Geburt eines Sohnes oder einer Tochter (15), von der Heirat und der Ehescheidung (4), von den Parkwächtern (16), von zwei Pächtern, die in einem Park Bäume zu pflanzen haben (23). Auch das Kriegführen kommt vor (9), der Einzug eines Königs in eine Provinz (11), die Mahlzeit, zu der ein König einlädt (3), die Gefahren von einem Wolf oder einem Löwen (15), das Schwören bei dem Leben jemandes (15), das Abwaschen der Königsstandbilder (1), vom Handwerker und seinem Handwerkszeug ist die Rede (5), auch vom Erlaß einer Geldschuld (10).

Man sieht, daß sich das Leben der damaligen Zeit nach den verschiedensten Richtungen hin in den jüdischen Gleichnissen spiegelt, sowohl das private als das öffentliche Leben, sowohl das gewerbliche Leben als mannigfache sonstige Zustände der damaligen Zeit.

c) Inhalt der Sachhälfte.

Achtet man nun auf das, was die jüdischen Gleichnisse veranschaulichen wollen, so ergibt sich dabei mancherlei spezifisch Jüdisches. Es handelt sich da um die Ausübung des Gesetzes (1), um anscheinende Widersprüche zwischen zwei Schriftstellen (10), um die Frage, von wem die beiden Tafeln des Gesetzes das erste und das zweite Mal angefertigt sind (4), um die Frage, ob der Himmel oder die Erde zuerst geschaffen worden ist (2), um eine Frage der jüdischen Geschichte: warum sind die Juden grade nach Babel ins Exil gegangen? (4). Die Bibelerklärung und die Ausübung des Gesetzes interessiert diese Juden besonders. Neben der Schriftgelehrsamkeit und Theorie beschäftigt sie die religiöse Praxis (5, 6, 13, 14).

Allgemein menschliche Inhalte begegnen seltener. So ist die Rede von der Seele als Fremdling im Leibe (1), davon, daß die Sünde durch das Zusammenwirken von Leib und Seele zustande kommt (16), von der steten Bereitschaft dem Tode

gegenüber (3), davon, daß man die Kinder als ein anvertrautes Gut auch wieder hinzugeben bereit sein muß (6).

Es begegnen auch Inhalte, die aus der damaligen geschichtlichen Lage der Juden fließen, so der Gedanke: unser Lebenselement ist das Studium des Gesetzes, das wir treiben trotz aller Gefahren von der Seite der Römer (18).

d) Wert oder Unwert, Natürliches und Künstliches in den rabbinischen Gleichnissen.

Es ist in der heutigen, auch in der liberalen protestantischen Theologie vielfach üblich, alles Rabbinische und Jüdische, besonders wo es sich um den Hintergrund des Lebens Jesu handelt, so schlecht zu machen, wie nur möglich. Man meint dann Jesus in um so hellerem Lichte erstrahlen lassen zu können, meint auch gewissermaßen auf diese Weise zu rechtfertigen, daß man sich um etwas so Minderwertiges wie das Rabbinentum möglichst wenig kümmere, da das ja nicht der Mühe wert sei!! Die Frage ist, ob angesichts der vorgelegten Proben ein ähnliches Verdikt den rabbinischen Gleichnissen gegenüber am Platze sei.

Klar ist, daß das Urteil über die rabbinischen Gleichnisse nicht dadurch beeinflußt werden darf, daß ihre Form uns Deutsche vielfach fremdartig anmutet. Wer an die jüdische Ausdrucksweise gewöhnt ist, wird sich durch Derartiges nicht stören lassen. In griechische Ausdrucksformen umgegossen oder frei ins Deutsche übersetzt würden die rabbinischen Gleichnisse auf uns einen unserem Empfinden homogeneren Eindruck machen.

Abgesehen also hiervon: sind die rabbinischen Gleichnisse minderwertig? sind sie unnatürlich? kleinlich? Haben sie in der Art ihrer Verwendung, in den Gegenständen, denen sie dienen wollen, etwas uns Unsympathisches und Wertloses an sich? Ist ihr Inhalt jenes verknöcherte, starre, unnatürliche Rabbinentum, das so vielen heutigen christlichen Theologen als der Inbegriff aller Schrecklichkeit, ja direkt als Unsinn erscheint?

Es fällt mir natürlich nicht ein, leugnen zu wollen, daß die Art, wie z. B. in I, 2 die Frage behandelt wird, ob der Himmel

oder die Erde zuerst erschaffen sei, für unsere heutigen Begriffe etwas an sich hat, was wir nicht als wertvoll anerkennen können. Mit solchen Problemen geben wir uns nicht ab. Unserem Geschmack entspricht überhaupt die Art von Schriftgelehrsamkeit nicht, der die jüdischen Gleichnisse dienen wollen. Wenn es 2. Mose 15_2 heißt: „er ist mein Gott, und ich will ihn preisen", so würden wir an diese Worte nicht wie I, 11 den Gedanken an die damalige Art der Offenbarung Gottes anknüpfen, sondern auf die Liebe zu Gott und die Pflicht, ihm für seine Wohltaten zu danken und ihn zu rühmen, hinweisen. Die jüdische Theologie jener Tage bewegt bei dieser Stelle das Problem des Unterschiedes der prophetischen Offenbarung von der Offenbarung der Zeit des Moses. Diesem wie allen ihren Problemen sucht sie durch den Vergleich von Bibelstellen beizukommen, ein Verfahren, das wir längst als irrig erkannt haben. Wir denken heutzutage auch in der Theologie viel geschichtlicher und sachlicher, nicht so formal und ungeschichtlich.

Will man nun aber nicht ungerecht sein, so muß man andererseits hervorheben: trotz aller spezifisch jüdischen Schriftgelehrsamkeit, altertümlicher und künstlicher Theologie, trotz aller nach unseren Begriffen falschen und wertlosen Gedanken findet sich doch in den jüdischen Gleichnissen auch manches religiös und sittlich, überhaupt allgemein menschlich Wertvolle. Man muß außerdem anerkennen: wie überhaupt, so ist der Jude auch in seinen Gleichnissen nicht ohne Geist und Scharfsinn und Geschick. Daß der Mensch immer auf seinen Tod vorbereitet sein muß, ist doch gewiß ein wertvoller Gedanke, ebenso daß derjenige, dessen Religion in Taten, nicht bloß in der Theorie besteht, Halt hat, derjenige, bei dem das Gegenteil der Fall ist, aber haltlos ist (I, 14). Das Gleichnis I, 16 von dem Lahmen und dem Blinden, die gemeinsam die Früchte stehlen, entbehrt nicht eines gewissen Humors, dient einem erwägenswerten Gedanken (die Sünde kommt durch das Zusammenwirken von Leib und Seele zustande) und ist nicht ungeschickt und geistlos. Ich erinnere auch an das Gleichnis von dem Fuchs und den Fischen

(I, 18), an das Gleichnis I, 27, wonach man Leib und Seele Gott rein wiedergeben soll, wie er sie dem Menschen rein übergeben hat, an die geschickte Art, wie das Gleichnis von dem anvertrauten Depositum I, 6 zum Trost eines trauernden Vaters verwandt wird, an I, 5, wo Johanan ben Zakk'ai von dem Handwerker und seinem Handwerkszeug redet und sagen will, daß zu der religiösen Gelehrsamkeit das Tun des Guten und Frommen hinzukommen müsse, wenn anders der Begriff eines „Weisen", d. h. eines wahrhaft frommen Schriftgelehrten verwirklicht werden soll. Man bedenke auch, wie geschickt in I, 9 das Gleichnis im Streitgespräch angewandt wird, um den für die damalige Zeit doch gewiß wichtigen und richtigen Gedanken zu beweisen, daß der Götzendienst nichtig sei.

Mit alledem ist noch nichts darüber gesagt, wie sich die rabbinischen Gleichnisse im Verhältnis zu den Gleichnissen Jesu ausnehmen. Ehe wir zu diesem Vergleich übergehen, wollen wir die Gleichnisse Jesu kurz und zusammenfassend auf uns wirken lassen. Zuvor nur noch folgende formale Bemerkung:

Jülicher gibt I, 172 zu, daß die jüdischen Gleichnisse durchaus nicht reine Allegorien sind. Aber er sagt: „Das Gebrechen der meisten rabbinischen Gleichnisse ist, daß sie gern alles ähnlich haben möchten, daß sie bei der Erfindung und Gestaltung falsche Ansprüche an ihren Stoff stellen und der Phantasie ein unerträgliches Joch aufladen; was sie erdichten, soll ein fremder Fall resp. Vorgang sein und zugleich ein Abklatsch des Vorliegenden. Wer zu viel will, erreicht immer zu wenig." Diese Worte Jülichers verlieren für mich deswegen sehr an Gewicht, weil Jülicher derartige Urteile nicht auf die Kenntnis der Originale der rabbinischen Gleichnisse, sondern nur auf die Kenntnis mangelhafter und freier deutscher Uebersetzungen der rabbinischen Gleichnisse gründet. Außerdem aber fließen solche Urteile aus Jülichers künstlicher Gleichnistheorie, wonach ein Gleichnis nur dann Gnade vor seinen Augen findet, wenn es ein „reines" Gleichnis ist. Wir haben an den vorgelegten Proben gesehen, daß sich unter den jüdischen Gleichnissen auch solche „reinen" Gleich-

nisse befinden. Wenn nun im übrigen Mischformen vorliegen, so beweisen diese durch vielerlei Züge der Bildhälfte, die in der Sachhälfte nichts Entsprechendes haben, daß die Rabbinen durchaus nicht „gern a l l e s ähnlich haben möchten". Das „Gebrechen", von dem Jülicher redet, liegt mehr in seiner Gleichnistheorie als in den jüdischen Gleichnissen. Da urteilt Weinel viel richtiger über die rabbinischen Gleichnisse. Er sagt (Die Gleichnisse Jesu, 1910³, S. 71) über einige, meinem Buch „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu" entnommene rabbinische Gleichnisse: „Ein schönes und treffendes Doppelgleichnis", „ein feines und auf guter Naturbetrachtung ruhendes Gleichnis", „ganz gute Gleichnisse, aber ganz elementare, jüdische Gedanken". Ueber andere jüdische Gleichnisse wieder urteilt er: „sehr mäßige und unmögliche Erfindungen, die den Stempel der Unwahrscheinlichkeit an der Stirn tragen". Dazu möchte ich folgendes bemerken, womit auch Jülichers obiges Urteil in seiner relativen Berechtigung anerkannt sein soll: sicherlich sind nicht alle rabbinischen Gleichnisse gleichwertig. Neben solchen, die Vorgänge des Lebens schildern und nichts Künstliches und Gemachtes haben, finden sich andere, die weniger gelungen sind. So wird z. B. schwerlich ein Glaswarenhändler, dem seine Waren mutwillig zerstört sind, so handeln wie der Mann in I, 8, auch I, 15 (Gelübde beim Leben der Tochter, dann des Sohnes; Errettung vor dem Wolf, dann vor dem Löwen) sind etwas künstlich. Andererseits aber sollte nicht geleugnet werden, was ja Weinel auch durchaus nicht leugnet, daß man doch die Begabung und den Geist der Rabbinen nicht gar zu niedrig einschätzen darf und sie nicht schlechter machen darf, als sie sind.

Um des Vergleiches mit den Gleichnissen Jesu willen ist nun noch die Frage zu behandeln, welche Kriterien haben wir für die Echtheit der rabbinischen Gleichnisse?

3. Die Echtheit der rabbinischen Gleichnisse.

Diese Frage hier zu behandeln, ehe wir auf die Gleichnisse Jesu und ihr Verhältnis zu den rabbinischen Gleichnissen ein-

gehen, ist deswegen wichtig, weil sich m. E. aus der Erwägung dieser Frage sehr schwerwiegende Momente gegen Arthur Drews entnehmen lassen.

Welche Mittel hat die Geschichtswissenschaft, um Echtheit oder Unechtheit der rabbinischen Gleichnisse festzustellen?

Wir haben es in der rabbinischen Literatur mit einer auf mündlicher Ueberlieferung beruhenden Literatur zu tun. Die Stoffe, die hier schriftlich fixiert sind, waren zunächst nur im Gedächtnis aller derer, die sich für diese Dinge interessierten, vorhanden. Als um 130 n. Chr. frühestens rabbinische Traditionen schriftlich in größerem Umfang durch Rabbi Akiba fixiert wurden und dann durch Rabbi Meir, schließlich um 200 durch Rabbi Jehuda hannasi, gaben diese schriftlichen Sammlungen Stoffe wieder, die ihre Form, ihren Zusammenhang vorwiegend durch mündliche Ueberlieferung erhalten hatten und außerdem auch noch nach der schriftlichen Fixierung zum Auswendiglernen bestimmt waren.

Daß mündliche Ueberlieferung mancherlei Irrtümern ausgesetzt ist, ist sicher. Andererseits aber muß man bedenken, daß die Art, wie sich damals die Juden durch fortwährendes Auswendiglernen und Zitieren von Schriftstellen und Aussprüchen ihrer Lehrer bildeten, das Gedächtnis sehr stärkte, daß ferner den damaligen Juden das Behalten solcher Aussprüche, wie das Behalten der Bibelstellen eine heilige und wichtige Sache war.

Wollte man nun verlangen, daß man die Geschichtlichkeit z. B. des Rabbi Akiba und die Echtheit der ihm durch die Ueberlieferung zugeschriebenen Aussprüche urkundlich und völlig einwandfrei beweisen solle, so wäre das einfach deswegen unmöglich, weil wir von Rabbi Akiba, wie auch von anderen Rabbinen keine urkundlichen Zeugnisse haben, keine eigenhändigen handschriftlichen Aufzeichnungen, sondern lediglich auf Quellen angewiesen sind, die auf mündliche Ueberlieferung und Handschriften Späterer zurückgehen. Auch sind die außerjüdischen Quellen über die meisten Rabbinen sehr spärlich, und die rabbinischen Ueberlieferungen, z. B. über Rabbi Akiba, sicher

in vieler Beziehung sagenhafter Natur. Was also an den Ueberlieferungen über Rabbi Akiba echt ist, was nicht, läßt sich nur durch sorgfältige Kritik feststellen, und in vielen Fällen muß man es der Ueberlieferung einfach glauben, daß das richtig ist, was sie sagt, ohne beweisen zu können, daß ihre Aussagen richtig sein müssen. In dieser Lage befindet man sich übrigens vielen Persönlichkeiten der Geschichte gegenüber. Wollte man sich da prinzipiell auf die Skepsis verlegen, so würde man vielerlei Ueberlieferungen als unsicher verdächtigen können, ohne daß nun völlig sicher nachgewiesen werden könnte, daß solche Skepsis und inwieweit solche Skepsis mehr anzweifelt, als berechtigt ist.

Sieht man sich nun bei dieser Lage der Dinge nach Grundsätzen für die Kritik um, so dürfte hier folgendes in Betracht kommen: es sind diejenigen kritischen Grundsätze herauszuarbeiten, die bei mündlicher Ueberlieferung ein Urteil über Echtheit und Unechtheit ermöglichen. Solche Grundsätze, also solche Gesetze zum Erkennen und zur Beurteilung der mündlichen Ueberlieferung wären folgende:

a) es ist auf die Zeit zu achten, aus der die Aussprüche eines Rabbinen oder die sonstigen Ueberlieferungen über sein Leben stammen;

b) es ist darauf zu achten, ob eine Zusammenstellung der durch die Ueberlieferung auf einen gewissen Rabbinen zurückgeführten Aussprüche etwas Charakteristisches und Originales ergibt;

c) etwa vorhandene Paralleltexte sind zu vergleichen. Diese Paralleltexte entstehen bei mündlicher Ueberlieferung sehr leicht und zeigen dann fast immer die bei mündlicher Ueberlieferung natürliche Eigenart: einerseits wörtliche Uebereinstimmungen, andererseits mancherlei Abweichungen in Einzelheiten. Die Reproduktion auswendig gelernter Stoffe zeigt stets dies Doppelgesicht;

d) bei mündlicher, auf das Gedächtnis berechneter Ueber-

lieferung pflegt die Form eines pointierten Ausspruches im allgemeinen besser zu haften als der Wortlaut einer längeren Geschichte;

e) die mündliche Ueberlieferung liebt es, nicht zeitlich, sondern sachlich zu ordnen, nach Stichworten, nach Zahlen.

Untersucht man nun die oben in Teil I dargebotenen rabbinischen Texte nach diesen Gesichtspunkten auf ihre Echtheit, so ist klar, daß man mit derselben Skepsis in Bausch und Bogen, die Arthur Drews den Synoptikern gegenüber anwendet, auch alle diese rabbinischen Texte als unecht und ihren Inhalt als ungeschichtlich verdächtigen könnte. Urkundliche Zeugnisse sind alle diese Texte ja nicht. Andererseits aber soll man doch von solchen Traditionen nicht mehr verlangen, als billig ist, und, wendet man die Gesetze der mündlichen Tradition, auf die doch schließlich alle diese Texte zurückgehen, auf sie an, so sieht man, daß sich bei diesem, der Sache entsprechenden Verfahren sehr wohl ein Urteil über die Echtheitsfrage gewinnen läßt; denn:

a) über die Zeit, aus der die Ueberlieferungen stammen, welche in obigen Texten ihren Niederschlag gefunden haben, läßt sich folgendes sagen: in der rabbinischen Literatur lassen sich durch Sprache und Einführungsformeln die tannaitischen von den amoräischen Ueberlieferungen sondern. Ferner hat sich eine Reihenfolge der Rabbinen feststellen lassen, wie sie Strack in seiner „Einleitung in den Talmud" darbietet.

b) Im einzelnen ergibt die Untersuchung der obigen Texte mancherlei Charakteristisches und Originales, was die Echtheit der in den Texten gegebenen Traditionen nahe legt. So wird z. B. in I, 1 das eine Wort Hillels aramäisch inmitten eines hebräischen Textes überliefert. In I, 4 wird eine besondere Art der Auslegung dem Johanan ben Zakk'ai zugeschrieben, die von der sonstigen Art abweicht. In I, 8 haben wir eine doppelte Traditionskette, die zeigt, wie genau man es mit der

Zurückführung einer Tradition auf ihren Autor nahm. I, 10 gibt eine konkrete Situation bei der Einführung des Gleichnisses an usw. Aus Bachers „Agada der Tannaiten" kann man sehen, wie trotz der großen Gleichförmigkeit, die den Rabbinen im allgemeinen eigen ist, doch bei einer Zusammenstellung der dem einzelnen Rabbi in der rabbinischen Literatur zugeschriebenen Aussprüche sich mancherlei Individuelles und Originales ergibt.

c) Besonders interessant sind synoptische Studien, die man an den rabbinischen Parallelteexten machen kann. I, 3 zeigt, wie ein offenbar von Johanan ben Zakk'ai herrührendes Gleichnis später von Rabbi Jehuda übernommen und ausgemalt, also frei und doch wieder z. T. in wörtlicher Uebereinstimmung mit dem ihm überkommenen Gleichnis reproduziert worden ist. I, 5^a und 5^b zeigt, wie in der mündlichen Tradition die Hauptsache festgehalten und der Ausdruck im einzelnen variiert wird. Etwas Aehnliches ergibt sich aus I, 7^a und 7^b. Die Texte I, 9 zeigen, wie die eine Tradition Gedankengang und Zusammenhang unter Umständen schärfer und genauer reproduziert als die andere. Dasselbe gilt von I, 16.

d) Mündliche Tradition berichtet gern einzelne Aussprüche, weniger aber lange Erzählungen und Zusammenhänge. So hat denn die rabbinische Literatur vorwiegend den Charakter des Anekdotenhaften an sich. Ein Zitat wechselt mit dem andern und immer handelt es sich vorwiegend um das, was irgend ein Rabbi bei irgend einer Gelegenheit gesagt hat. Lange Reden werden nicht berichtet, wohl aber kurze Dikta und Streitgespräche. Alles das entspricht ganz der Art mündlicher Ueberlieferung, die sich gern in kurzen Anekdoten ergeht, während schriftliche Ueberlieferung längere Erzählungen und Abhandlungen liebt. Man vergleiche die wohl von Anfang an schriftlich konzipierten Abhandlungen eines Philo von Alexandrien mit der zunächst auf mündlichen Ueberlieferungen ruhenden rabbinischen Literatur, so ist der Unterschied, um den es sich hier handelt, klar.

e) Daß die in Teil I dargebotenen Texte auswendig gelernt

wurden, mit dem Gedächtnis aufgenommen und für die Aufnahme mit dem Gedächtnis bestimmt sind, erkennt man auch daran, daß sie sachliche, nicht chronologische Anordnung lieben und die einzelnen Stoffe nach Stichworten und Zahlen ordnen. Derartiges behält das Gedächtnis besser. So werden in I, 4 „fünf Worte" des Johanan ben Zakk'ai zusammengestellt, I, 7 die 5 Schüler desselben Rabbinen. I, 13 werden zwei ähnliche Dikta des Rabbi J^{e}hoschu'a dargeboten. Die „Sprüche der Väter", aus denen z. B. I, 17 entnommen ist, stellen eine Spruchsammlung dar. Solche kleinere und größere Spruchsammlungen sind in der rabbinischen Literatur etwas überaus Häufiges. Vgl. auch I, 19. Zeitliche Angaben finden sich für die einzelnen Aussprüche nicht allzu häufig. Die Hauptsache ist der Ausspruch selbst, nicht Zeit und Ort, etwa Tageszeit oder Datum oder eine genaue Bezeichnung des Ortes, an dem er gesprochen ist.

Man sieht also, daß obige Texte überall die Art mündlicher Tradition an sich tragen. Die Echtheit der einzelnen Aussprüche zu bezweifeln, sehe ich also keinen Grund, obwohl bei dieser ganzen Art von Literatur unmöglich eine Skepsis in Bausch und Bogen durch urkundliche Beweise ins Unrecht gesetzt werden kann.

Wir gehen nun zu einer Uebersicht über die neutestamentlichen Gleichnisse weiter. Selbstverständlich lassen wir uns jetzt nicht mehr durch Jülichers Gleichnistheorie blenden, sondern fixieren die Art der Gleichnisse Jesu so, wie sie jedem erscheinen muß, der sich von Jülichers künstlicher und von ganz falschen Voraussetzungen ausgehender „Kritik" frei gemacht hat. Jülichers Kompetenz zu Aussagen über die Gleichnisse Jesu erscheint uns ja in einem sehr bedenklichen Licht, da wir erkannt haben, daß ihm die zur Beurteilung dieser Fragen unerläßliche Vorbildung fehlt, nämlich die nur an der rabbinischen Literatur zu gewinnende Schulung zum Erkennen jüdischer Denk- und Redeweise. Ich benutze bei der folgenden Uebersicht über die Gleichnisse Jesu gleich die Gelegenheit, nachzuweisen, daß das zweite in unserer Zeit neben Jülichers „Gleichnisreden" berühmte

Buch über „die Gleichnisse Jesu", das von Weinel, noch allzusehr im Banne Jülichers steht und mancherlei Irreführendes über Form und Inhalt der Gleichnisse Jesu aussagt.

II.

Die Gleichnisse Jesu nach Form und Inhalt.

Zweckmäßig ist es, hier dieselbe Disposition zu befolgen, wie bei der zusammenfassenden Behandlung der rabbinischen Gleichnisse. Es ist also zunächst für die Gleichnisse Jesu zu behandeln:

1. ihre Form.

Es handelt sich mir hier, wie oben bei den rabbinischen Gleichnissen, nicht bloß um die Arten der Bildrede Jesu, sondern auch um eine Uebersicht über die Art seiner Ausdrucks- und Denkweise im allgemeinen, soweit sie sich in Jesu Bildreden äußert. Obwohl wir bei den Ueberlieferungen über Jesus nicht in derselben günstigen Lage sind wie bei den rabbinischen Gleichnissen, nämlich nicht den Originalwortlaut besitzen, sondern es in den Synoptikern mit griechischen Texten, nicht mit aramäisch-hebräischen Texten zu tun haben, läßt sich mancherlei über die Form der Bildreden Jesu und über die Art seiner Ausdrucksweise aussagen. Weinel erweckt m. E. (a. a. O. S. 77) einen ganz falschen Eindruck von dem erkennbaren Tatbestand, wenn er den Satz formuliert: „Wir können über die Form der Gleichnisse Jesu nur wenig sagen und dies Wenige müssen wir mit vieler Vorsicht sagen, weil die mündliche wie die schriftliche Ueberlieferung an der Form der Erzählungen mannigfach geändert hat". Er bedenkt bei dieser Formulierung nicht, wie irreführend sie auf Fernerstehende wirken muß. Trotz mündlicher Ueberlieferung und trotz der Individualität der Evangelisten ist mancherlei über die Form der Gleichnisse Jesu zu sagen, was Weinel nicht sagt, beeinflußt dabei von Jülicher, der sehr oft den Eindruck erweckt, als müßten wir darauf verzichten, das ursprüngliche, „reine" Gleichnis Jesu wieder hinter der Verballhornung

durch die Evangelisten hervorzuziehen. Klar ist, daß man über die Form der Gleichnisse Jesu nur urteilen kann, wenn man Griechisch versteht, also die uns vorliegenden Texte des N.T.s im griechischen Original lesen kann; damit aber nicht genug: zu diesen griechischen Kenntnissen müssen aramäisch-hebräische kommen; denn letztere sind den Evangelisten schwerlich abgegangen, sicher aber Jesu selber nicht.

a) Die Arten der Bildrede Jesu.

Es lassen sich die Bildreden Jesu in 4 Gruppen zusammenfassen — genau wie die rabbinischen Bildreden —: 1. kurze spruch- und sprichwortartige Bildworte, 2. Allegorien, 3. reine Gleichnisse, 4. eine Mischform zwischen Allegorie und Gleichnis, die auf geläufigen Metaphern ruht.

Zu der ersten Gruppe gehört z. B. das von Jesus erwähnte Sprichwort: „Arzt, hilf dir selber" (Lc. 4_{23}) oder die Bezeichnung des Petrus als „Fels". Oder man denke an solche kurzen Bildreden Jesu wie: „es kann nicht ein Blinder den andern führen" (Mt. 15, Lc. 6), oder: „ihr seid das Salz der Erde", „ihr seid das Licht der Welt", „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken". Es fällt auf, daß bei Jesus diese kurzen, schlagenden Vergleiche und pointierten Aussprüche, diese Hinweise auf Tatsachen der Erfahrung häufig sind.

Sehr selten dagegen sind bei Jesus annähernd reine Allegorien, wie diese auch unter den rabbinischen Gleichnissen selten sind. Man wird hierher zu rechnen haben: die stark allegorische Bildrede von den bösen Weingärtnern (Mc. 12 u. Par.), die stark allegorische Bildrede von dem viererlei Acker (Mt. 13 u. Par.), vom Unkraut unter dem Weizen.

An reinen Gleichnissen, bei denen zwischen Bild- und Sachhälfte nur ein Zug gemeinsam ist, ist zu nennen: vom Feigenbaum als Vorboten (Mc. 13 u. Par.), vom Dieb (Mt. 24 u. Par.), vom bittenden Freund (Lc. 11), vom Senfkorn und Sauerteig (Mt. 13 u. Par.).

Besonders wichtig ist auch bei den Gleichnissen Jesu, wie

bei den rabbinischen Gleichnissen, die vierte Gruppe, die Mischformen zwischen reinen Gleichnissen und Allegorien darstellt und von geläufigen Metaphern ausgeht. Solche Metaphern sind bei Jesus: König = Gott. Auch bei Jesus haben wir „Königsgleichnisse", so z. B. Mt. 18: das Gleichnis vom Schalksknecht, Mt. 22: das Gleichnis von der Hochzeit des Königssohnes. Auch die Metapher: Hausherr = Gott begegnet bei Jesus, wobei dann die Menschen = „Sklaven" oder „Arbeiter" sind. Solche Gleichnisse sind: von dem zur Arbeit jederzeit verpflichteten Sklaven (Lc. 17), vom Schalksknecht (Mt. 18), von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20), von den anvertrauten Geldern (Mt. 25 u. Par.). Auch die Metapher „Hund" = Heide liegt bei Jesus vor (Mc. 7 u. Par.), ebenso „Mahlzeit" = ewiges Leben, z. B. Mt. 22: das Hochzeitsmahl des Königssohnes. Durch alle solche Metaphern bekommen die Bildreden etwas Allegorisierendes, ohne daß nun damit gesagt wäre, daß man deswegen genötigt wäre, sie als reine Allegorien auszulegen.

Weinel hätte in seinem Buch diese vier Arten von Bildreden Jesu herausarbeiten und nicht, Jülicher folgend, alles auf die scharfe Antithese: „reines Gleichnis oder Allegorie" zuspitzen sollen. Er sieht sich infolge dieser Zuspitzung nur selber genötigt, bei der Behandlung des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern, vom Unkraut unter dem Weizen, vom viererlei Acker (S. 32 f.) zu bemerken, daß bei diesen Bildreden zwischen Bild und Sache doch mehr als ein Zug gemeinsam ist, und weist auch darauf hin, daß sie „wie Allegorien aussehen", weil ihnen „alte Bilder" zugrunde liegen, d. h. Metaphern wie „Knechte Gottes" für „Propheten" oder „Sohn Gottes" für „Messias". Es muß sich im Gegensatz zu der Gleichnistheorie Jülichers in unserer wissenschaftlichen Erforschung der Gleichnisse Jesu die Grunderkenntnis durchsetzen: die Gleichnisse Jesu sind nicht alle nach demselben Schema gebildet, sondern sind verschieden. Und das ist ja auch das einzig Natürliche. Man darf doch nicht aus Furcht

davor, daß ein wüstes Allegorisieren anheben könnte, nun die Tatsache übertreiben, daß die Bildreden Jesu nicht willkürlich allegorisiert werden dürfen. Die Wissenschaft soll sie doch so erkennen, wie sie sind, und da ist deutlich, daß Jesus keine Theorie besaß, wonach alles Allegorisierende aus seinen Gleichnissen peinlich ferngehalten werden müsse. Er bildet die Bildreden, wie sie sich ihm ergeben, und kennt die Furcht vor allegorischen Elementen nicht, genau so wenig wie die Rabbinen seiner Zeit, die auch weder für noch gegen das Allegorisieren eingenommen sind.

b) Die Eigenheiten der Ausdrucksweise Jesu.

Sowohl Weinel in seinem Buche „Die Gleichnisse Jesu" als Johannes Weiß in seiner „Literaturgeschichte des N.T.s" (in „Religion in Geschichte und Gegenwart", einem gemeinverständlichen Handwörterbuch über die Fragen der Religion [1]) versuchen, die Eigenart der Ausdrucksweise Jesu festzustellen. Sie tun das, ohne die für dieses Unternehmen unerläßliche Schulung im Erkennen jüdischer Ausdrucks- und Denkweise zu besitzen. Was sie als Jesu Eigenart feststellen, ist daher zum guten Teil weiter nichts als die Eigenart jüdischer Ausdrucksweise. Die Frage der Originalität Jesu und andererseits seiner jüdischen Eigenart wird unten noch genauer erörtert werden. Hier handelt es sich darum, einfach aufzuweisen, was sich nach dem N.T. über Jesu Denk- und Sprechweise sagen läßt. Dabei berühre ich mich notwendigerweise zum Teil mit Weinels und Joh. Weiß' Aussagen.

An Jesu Ausdrucksweise, soweit sie in seinen Bildreden zu Tage tritt, fällt folgendes auf:

1. eine gewisse Monotonie und Neigung zum Parallelismus. Die Ausdrucksweise Jesu hat vielfach etwas Formelhaftes, Stereotypes und Schematisches an sich, eine nach unserem Geschmack öfter breite Gleichförmigkeit.

1) Erscheint bei J. C. B. Mohr in Tübingen.

Man vergleiche z. B. für Jesu Neigung zum Parallelismus: Mt. 7_{16}: „kann man Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln?", ferner die ganze Stelle Mt. 7_{17} ff., ebenso die beiden parallelen Schlußgleichnisse der Bergpredigt oder die Gleichnisse vom Kleid und den Schläuchen, vom Senfkorn und Sauerteig usw. Für Jesu Neigung zu formelhafter Gleichförmigkeit vgl. Mt. 25_{21} und 25_{23}: die wörtliche Wiederholung der Worte: „ei, du frommer und getreuer Knecht, gehe ein zu deines Herren Freude". Dieselbe Gleichförmigkeit ist Mt. 25_{31} ff. zu beobachten, auch in Lc. 15 usw. Weinel hebt (a. a. O. S. 78) hervor, daß solche Züge, wie überhaupt alles Formelle, bei Jesus nicht den Eindruck der Absichtlichkeit machen. Wir konstatieren hier nur, daß Jesus diese Neigung hat, wie Joh. Weiß a. a. O. diese Eigenart konstatiert. Es fällt bei Jesus ferner auf:

2. das gerade Gegenteil der breiten Gleichförmigkeit, nämlich eine gewisse Breviloquenz und nachlässige, elliptische, inkonzinne Art der Ausdrucksweise.

Weinel redet (a. a. O. S. 78) mit Recht von Jesu „Knappheit" im Ausdruck. Die Deutung seiner Gleichnisse läßt Jesus mehr ahnen, als daß er sie ausspricht. So deutet er die Schlußgleichnisse der Bergpredigt eigentlich nicht. Das tertium comparationis muß man fast immer selber formulieren. Er formuliert es nicht. Besonders wichtig ist hier die Inkonzinnität des Anfangs vieler Gleichnisse und die Zweigipfeligkeit mancher Gleichnisbildungen [1]). Jesus sagt z. B. Mt. 25: „das Himmelreich ist gleich 10 Jungfrauen", obwohl das, genau genommen, nicht richtig ist. Er sagt Mt. 13: „Das Himmelreich ist gleich einem Manne, der gute Perlen suchte", obwohl das Himmelreich hier der Perle, nicht dem Manne, der die Perlen sucht, entspricht. Weinel hebt diese Eigenart der Ausdrucksweise nicht hervor, ebensowenig Joh. Weiß. Jülicher bespricht sie, freilich

1) Unsere Neutestamentler begehen an diesem Punkte infolge ihrer ungenügenden Vorbildung die größten Fehler, so z. B. Weinel in seiner neutestamentl. Theologie, 1911, S. 49 und sonst.

ohne ihre Bedeutung und ihren Ursprung zu erkennen. -- Daß die Gleichnisse Jesu nicht starr und schematisch alles Gewicht auf einen Gedanken legen, sondern das Schwergewicht in beweglicher Weise bald mehr auf die eine, bald auf die andere Seite eines Grundgedankens fallen lassen, sieht man z. B. an dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen [1]). Hier fällt einerseits der Nachdruck auf die Worte: „lasset beides wachsen bis zur Ernte", andererseits auf die Worte: „das Unkraut verbrennt, den Weizen sammelt in die Scheuern". Dasselbe gilt z. B. von Lc. 19, wo einerseits der Grundgedanke ist: „arbeitet mit dem euch anvertrauten Kapital", andererseits dieser Gedanke eindrücklich gemacht wird durch Hervorhebung des eng damit verbundenen negativen Gedankens: „wer nicht so handelt, wird bestraft", ebenso ist hier Mt. 18_{23} ff., das Gleichnis vom Schalksknecht, zu vergleichen.

Diese ganze freiere, elastischere Ausdrucksweise Jesu hängt mit einer dritten Eigenheit zusammen:

3. mit der Individualisierung und Konkretisierung, der Plastik, der auf das Konkrete und Anschauliche, auf das Einzelne gerichteten Ausdrucksweise Jesu. Abstraktes Denken liebt Jesus nicht. Joh. Weiß hebt a. a. O. richtig hervor: „Das Denken in abstrakten Begriffen tritt bei Jesus zurück, es drängt sich die konkrete Anschauung vor", die „plastische Vergegenwärtigung". Weinel redet (a. a. O. S. 79) mit Recht von „Zerlegung der Ausführung des Grundgedankens in mehrere Stadien". Wenn er das als „ein Mittel" bezeichnet, „durch das Jesus künstlerisch wirkt", so paßt diese Formulierung in dem Sinne nicht, als ob Jesus derartige Wirkungen mit künstlerischer Absichtlichkeit und mit Bewußtsein hätte hervorbringen wollen. Jesus denkt überhaupt plastisch, anschaulich, nicht abstrakt. Er steuert in den Gleichnissen daher nicht sofort auf die Pointe los, sondern beginnt z. B. Mt. 22

1) Weinel, Jülicher usw. halten die „Zweigipfligkeit" eines Gleichnisses für ein Zeichen der Ueberarbeitung! Wenn man jüdische Ausdrucksweise nicht kennt, muß man das N.T. falsch verstehen.

mit dem König, der eine Hochzeit veranstaltete, Diener aussendet, zu ihnen ganz bestimmte Worte spricht usw. Die anschauliche Ausdrucksweise Jesu liebt die direkte Rede, sie redet ferner von „dem Säemann" und meint „einen Säemann", gibt bestimmte Zahlen an, z. B. 5 kluge, 5 törichte Jungfrauen, 3 Scheffel Mehl (Gleichnis vom Sauerteig), 3 Brote (Gleichnis vom Brote Borgen in der Nacht). Alle diese ganz konkreten Angaben sind weiter nichts als „plastische Vergegenwärtigung".

Ueberhaupt ist Jesu eigen

4. eine große Lebhaftigkeit der Ausdrucksweise. Diese äußert sich in Imperativen („höret" im Gleichnis vom Säemann), in rhetorischen Fragen (z. B. zur Einführung der Gleichnisse, vgl. Lc. 7_3, 13_{18}), in Ausrufen (wie z. B.: „Heil [1]) dem Knecht, den der Herr wachend findet", Lc. 24_{46}). Jesu Lebhaftigkeit liebt drastische Ausdrücke, starke, paradoxe Wendungen („alles verkaufen um des Himmelreichs willen" Mt. 13, „Heulen und Zähneknirschen"). Jesu Ausdrucksweise neigt zur Dramatisierung (vgl. z. B. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus). Jesu eignet überhaupt eine große Kunst plastischer, anschaulicher Art des Erzählens, man denke an den barmherzigen Samariter, Pharisäer und Zöllner usw.

5. An sonstigen Eigenheiten der Ausdrucksweise Jesu sei hier noch folgendes zusammengestellt:

a) Jesus baut nicht lange Perioden, sondern kurze, mit „und" aneinandergereihte Hauptsätze.

b) Es finden sich bei ihm z. T. schwebende und nach unseren Begriffen unbeholfene Konstruktionen, die sogar in dem griechischen Gewand seiner Worte erkennbar sind. Vgl. Mc. 4_{15} ff. und ebenso Lc. 8_{12} ff.: die Auslegung des Gleichnisses vom Säemann; Mc. 4_{30}: das Gleichnis vom Senfkorn. Die

1) Weinel übersetzt „selig" und will daraus (neutest. Theologie, 1911, S. 54) etwas schließen über den freudigen Charakter der Predigt Jesu! Wie laienhaft und unwissenschaftlich ist solch ein Urteil! Weinel sieht die jüdische Ausdrucksweise wieder einmal nicht!

Ausdrucksweise des Lc. in der Parallelstelle 13 $_{18}$ ff. ist glatter, ebenso die Ausdrucksweise des Mt. (13 $_{33}$), ohne daß nun etwa damit bewiesen wäre, daß Mt. oder Lc. den unbeholfenen Text des Mc. an dieser Stelle geglättet hätten. Jesus k a n n so geredet haben, wie es bei Mt. und Lc. steht, ebensogut aber auch so, wie es bei Mc. zu lesen ist. Beides ist im Hebräisch-Aramäischen möglich. Lediglich deswegen, weil die Art der Ausdrucksweise bei Mc. an dieser Stelle dem Hebräisch-Aramäischen noch mehr entspricht, möchte ich glauben, daß der Mc.-Text vielleicht hier der ursprünglichere sei, woraus aber nicht folgt, daß grade dieser Mc.-Text den anderen Evangelisten vorgelegen haben müsse. Die mündliche Tradition wird natürlich, je nach der Art des Uebersetzers, die hebräisch-aramäischen Originalworte Jesu eleganter oder weniger elegant, genauer oder weniger genau in das griechische Gewand übertragen haben; es waren auch natürlich außerdem im Original verschiedene Ausdrucksweisen möglich, so daß die mündliche Tradition mit vollem Recht denjenigen Gedanken Jesu, die sie bewahrte, bald eine glatte, bald eine nach unseren Begriffen unbeholfene Form geben konnte. Nichts ist m. E. verkehrter, als überall in den Synoptikern sofort an die Arbeitsweise literarischer Autoren zu denken. Zuerst und zunächst ist immer an die mündliche Tradition als die Grundlage, als die erste Formerin der Worte Jesu zu denken und erst in zweiter Linie an literarische Redaktion und Bearbeitung. Wenn ich also die unbeholfene Form der Worte, wie sie Mc. bietet, für ebenso echt halte wie die Form bei Mt. oder Lc., so tue ich damit nur dasselbe, was die Evangelisten tun, die ja, der eine diese, der andere jene Form überliefern, also der eine diese, der andere jene Form für diejenige hielten, die Jesus gesprochen haben kann, resp. nach ihrer Meinung gesprochen hat. Bei der Umsetzung der Worte Jesu ins Griechische mag von den hier unter b) behandelten Konstruktionen mancherlei durch die größere Exaktheit der griechischen Sprache und der griechischen Ausdrucksweise verwischt worden sein. Einiges hat sich jedoch davon auch im griechischen Gewand erhalten, vgl. noch Mt. 7 $_{9}$: „oder welcher

Mensch von euch ist, den sein Sohn bitten wird um Brot, wird er ihm etwa einen Stein geben?"

c) „Stunde" braucht Jesus oft da, wo wir „Zeit" sagen würden, z. B. Lc. 14_{17}: „in der Stunde der Abendmahlzeit": vgl. auch Mt. 24_{44}.

d) Mt. 5_{22} findet sich das Schimpfwort „Hohlschädel" [1]).

e) „siehe" kommt häufig vor, z. B. Mt. 13_{3}, Lc. 7_{34} usw.

f) Für „die einen — die anderen" heißt es Mc. 4_{15} ff.: „diese — diese".

g) Die dritte Person Pluralis = „man" = Gott liegt wahrscheinlich Lc. 16_{9} vor.

h) „kommen" wird öfter von Jesus da gebraucht, wo wir das als überflüssig empfinden, resp. durch ein anderes Wort ersetzen würden, z. B. Mt. 5_{24}: „komm und opfere", 19_{21}: „komm und folge mir nach", 21_{38}: „kommt, laßt uns ihn töten".

Man sieht, daß den Synoptikern mancherlei über die Form der Redeweise Jesu, insbesondere der Bildreden Jesu, zu entnehmen ist. Wenn auch die einzelnen Synoptiker deutlich eine individuelle Art der Erzählungs- und Ausdrucksweise erkennen lassen, so haben sie doch auch wieder viele gemeinsame Grundzüge. Was eben über die Bildreden Jesu, über seine Neigung zum Parallelisieren und Schematisieren, seine plastische, lebhafte, z. T. inkonzinne Art der Ausdrucksweise gesagt ist, ist nicht etwa auf je einen Evangelisten und dessen Individualität beschränkt, sondern liegt bei allen drei Synoptikern vor. Joh. Weiß und Weinel haben daher m. E. mit Recht dasselbe versucht, was ich hier versucht habe, nämlich die formellen Eigenheiten der Ausdrucks- und Denkweise Jesu, nicht bloß der Evangelisten, zu erfassen.

Wichtiger noch als die Form ist

2. der Inhalt der Bildreden Jesu.

Wir fragen auch bei den Gleichnissen Jesu nach Zweck und Verwendung, Vorstellungsmaterial der Bildhälfte, Inhalt der

1) Weinel, Neutest. Theologie, 1911, S. 86 kennt sichtlich das Wort רֵיקָא nicht!

Sachhälfte, Wert und Unwert, Natürlichem und Künstlichem.

a) Zweck und Verwendung.

Hier ist zunächst festzustellen, daß die Bildreden Jesu der Exegese, der Bibelerklärung nur sehr selten dienen, sondern vielmehr bei ihm ihre Verwendung finden: einmal in der Volksrede (z. B. Mt. 13), andererseits in der an seine Jünger gerichteten Belehrung über die Fragen des religiös-sittlichen Lebens (z. B. Mt. 18 $_{21}$ ff., 20 $_{1}$ ff.), außerdem in der Streitrede gegen seine Feinde (z. B. Mt. 21 $_{28}$ ff., Lc. 10 $_{25}$ ff., 15 $_{1}$ ff.). Die Art, wie Jesus das Volk, seine Jünger, seine Feinde durch seine Gleichnisse „belehrt", ist natürlich je nach dem unmittelbaren Anlaß verschieden: häufig handelt es sich dabei um eine Mahnung und Warnung (z. B. Lc. 13 $_{22}$ ff., 14 $_{15}$ ff., 14 $_{28}$ ff., Mt. 13 $_{3}$ ff., 13 $_{44}$ ff., 13 $_{47}$ ff.). Seinen Feinden gegenüber dienen die Gleichnisse Jesu z. B. zur Zurückweisung von Vorwürfen, die ihm gemacht werden (Lc. 15 $_{1}$ ff.), zum Tadel ihrer Gesinnung (Lc. 18 $_{9}$ ff.), auch um ihnen „durch die Blume" (vgl. Joh. Weiß a. a. O.) eine bittere Wahrheit zu sagen (z. B. Lc. 20 $_{9}$ ff. u. Par.). Manche Gleichnisse wollen schlechtweg belehren, d. h. irgend einen Tatbestand besonders anschaulich und eindrücklich aussagen (z. B. Mt. 24 $_{32}$ ff., Lc. 13 $_{18}$ ff., Lc. 16 $_{1}$ ff.).

Völlig falsch ist es, wenn Jülicher folgenden Gegensatz aufstellt: nach Meinung der Evangelisten dienen die Gleichnisse zum Verhüllen, im Sinne Jesu aber zum Enthüllen und Klarmachen. Außerhalb des Parabelkapitels sagen die Evangelisten es selber wiederholt, daß Jesus dem Volk, den Jüngern, seinen Feinden damit etwas habe lehren wollen. Hätten sie die Ansicht von den Gleichnissen, die Jülicher ihnen unterschiebt, so würden sie selber dieser Ansicht fortwährend widersprechen. Ja, im Parabelkapitel selber sagen die Evangelisten ausdrücklich, daß Jesus das Volk habe belehren wollen (4 $_{2}$). Der Mc. 4 $_{10}$ ff. vorliegende Zweck, das Volk zu verstocken, ist innerhalb der Lehre Jesu ebenso ein gelegentlicher, vorübergehender, unter dem Eindruck einer bestimmten Situation ausgesprochener Gesichtspunkt, wie er bei Jesaias nicht der einzige Gesichts-

punkt für die Wirksamkeit des Propheten ist. Soweit die Gleichnisse Jesu gelegentlich als Bildreden und in bestimmten Situationen etwas Verhüllendes an sich haben, haben sie ihren Grund einerseits in der Scheu Jesu, von sich selbst mit dürren Worten zu reden (vgl. das Gleichnis vom Säemann), andererseits in der Absicht, seinen Feinden gegenüber „durch die Blume" zu reden (vgl. z. B. Mt. 21 $_{33}$ ff.).

b) Vorstellungsmaterial der Bildhälfte.

Es ist schon öfter versucht worden, das Material an Vorstellungen, an Erlebnissen und Gedanken zusammenzustellen, das Jesus in seinen Bildreden verwendet. Besonders anschaulich und treffend findet man das bei Weinel (a. a. O. S. 66 ff.).

Es ist bei Jesus die Rede vom Hausbau auf Felsen oder Sand (Mt. 7), vom Säen und dem Schicksal des ausgestreuten Samens (Mt. 13), vom Verlieren und Suchen eines Geldstückes (Lc. 15), von dem Arbeiten mit einem Depositum (Mt. 25 u. Par.), von den Bäumen und ihren Früchten (Mt. 7), von einem ungetreuen Hausverwalter (Lc. 16), von den Arbeitern und ihrem Lohn (Mt. 20), vom Kriegführen oder Bau eines Turmes (Lc. 14 $_{28}$ ff.), von dem Hochzeitsmahl, das ein König veranstaltet (Mt. 22 $_{1}$ ff.), von dem Erlaß einer Geldschuld (Mt. 18), vom Wachsen der Senfstaude (Mt. 13 u. Par.), dem Durchsäuern des Teiges mit Sauerteig (Mt. 13 u. Par.), von dem Graben auf einem Acker, der Perlenfischerei, dem Auswerfen der Netze zum Fischfang und dem Verlesen der gefangenen Fische (Mt. 13), von dem Verlorengehen eines Schafes (Mt. 18, Lc. 15), den gutwilligen und widerwilligen Kindern (Mt. 21 $_{25}$ ff.), dem verlorengehenden und dem bei seinem Vater bleibenden Sohne (Lc. 15), von dem Reichen und Armen (Lc. 16), von dem Knecht, der vom Pflügen oder Weiden heimkehrt (Lc. 17), von den im Tempel betenden Leuten (Lc. 18), von den Nöten des kleinen Mannes (Lc. 11).

Sehr lebendig spiegelt sich in den Bildreden Jesu vor allem das Leben der Natur, das Leben der mittleren und unteren Stände, das Leben der damaligen Zeit in Feld und Flur, am See, in der

Stadt, weniger ist die Rede von dem Leben der Vornehmen und Herrschenden, obwohl auch diese nicht ganz fehlen. Es fällt die Anschaulichkeit und Frische, die Lebendigkeit auf, mit der das alles in Jesu Bildreden uns vor Augen tritt. Der gelehrte Beigeschmack fehlt.

c) Inhalt der Sachhälfte.

Achtet man nun auf das, was die Gleichnisse Jesu veranschaulichen wollen, so fällt vor allem auf, wie oft sie apokalyptischen Gedanken dienen. Das „Reich Gottes" spielt in Jesu Bildreden eine große Rolle, und dabei ist deutlich, daß Jesus bei diesem Wort sicherlich besonders an die Nähe des Weltendes, des Weltgerichts, des Kommens des Menschensohnes denkt, also bei diesem Wort apokalyptische Gedanken vor Augen hat; denn grade diese Gedanken beschäftigten „die jüdische Apokalyptik", die wir aus Büchern wie Daniel, Henoch, 4. Esra, Baruch usw. kennen lernen [1]). So will z. B. das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen reden von der Scheidung der Bösen und Guten „zur Zeit der Ernte", d. h. beim Weltgericht. Das Gleichnis vom Senfkorn und Sauerteig will die weite Verbreitung der Religion Jesu lehren, und Jesus denkt dabei ohne Zweifel nicht an eine lange geschichtliche Entwickelung, in der diese Hoffnungen zur Tatsache werden sollen. Auch das Gleichnis von den Fischen im Netz redet von der Scheidung der Bösen und Guten im Weltgericht. Das Gleichnis vom Schalksknecht Mt. 18 will nicht etwa bloß über das Vergeben im allgemeinen belehren, sondern Jesus hat, wie V. 35 zeigt, bei dem Gedanken an das Nichtvergeben sofort das zukünftige Gericht durch Gott im Blick; denn er sagt ja: „so wird auch mein himmlischer Vater euch tun, wenn ihr nicht ein jeder seinem Bruder von Herzen vergebt" [2]). Ebenso heißt es am Schluß von

1) Vgl. meinen Art. Apokalyptik, jüdische in Schieles Enzyklopädie „Religion in Geschichte und Gegenwart" und mein Buch: „Die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit und die Offenbarung Johannis", 1907. 2) Weinel (N.T.liche Theologie, 1911, S. 48) folgt in seinem Urteil allzu sehr Jülicher und hat keinen Begriff von jüdischer Ausdrucksweise.

Mt. 20: „so werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein". Man würde solchen Aussagen ihren ursprünglichen Sinn und ihre Frische nehmen, wollte man dabei an eine ferne Zukunft denken. Jesus lebt, soweit er Apokalyptiker ist, in dem Gedanken an das nahe Ende der Weltgeschichte. Daß daher seine Gleichnisse häufig in eschatologischen Zusammenhängen auftreten, ist nicht zu verwundern. Auch Mt. 21 $_{28}$ ff., ebenso 21 $_{33}$ ff., 22 $_{1}$ ff., 24 $_{32}$ ff., 25 $_{1}$ ff., 25 $_{14}$ ff., ferner Mc. 4 $_{26}$ ff., Lc. 12 $_{35}$ ff., 13 $_{23}$ ff., 14 $_{15}$ ff., 15 („so wird Freude sein im Himmel" usw.), 18 $_{1}$ ff., 19 $_{11}$ ff., 21 $_{29}$ ff. liegen eschatologische Gedanken vor. Jülicher hält es in seiner Rezension meines Buches über die „Altjüdischen Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu" 1904 (Theolog. Literaturzeitung 1904, Nr. 26, S. 706) für etwas ganz Merkwürdiges, daß ich, wie er sagt, dort „die These hingeworfen hätte, Jesu Gleichnisse hätten ihren Ort innerhalb der jüdischen Apokalyptik". Daß das nicht so merkwürdig ist, wie es Jülicher vorkommt, dürfte deutlich sein. Man muß nur diese These nicht dahin mißverstehen, daß deswegen die Gleichnisse Jesu Allegorien sein müßten, die ja in der Apokalyptik häufig sind, oder daß die Gleichnisse Jesu nicht auch anderen Gedanken dienen könnten als nur apokalyptischen. Es kann gar nicht oft genug gesagt werden, daß Jülicher das Parabelkapitel völlig mißversteht, wenn er darin etwas über die allegorische Form der Gleichnisse Jesu ausgesagt findet. Es ist im Parabelkapitel nur davon die Rede, daß die Gleichnisse Jesu „die Geheimnisse des Himmelreiches" enthalten und davon, daß sie diese „Geheimnisse" nicht mit dürren Worten enthüllen, sondern in einer Form darbieten, die „denen draußen" die Sache mehr v e r hüllt als e n t hüllt. Jülicher wird doch wohl nicht bestreiten wollen, daß der Ausdruck „Geheimnisse des Gottesreiches" seinen Ort innerhalb der Apokalyptik hat. Warum soll es dann so merkwürdig sein zu behaupten, daß die Gleichnisse Jesu apokalyptischen Gedanken sehr häufig dienen, während doch diese Tatsache in den Evangelien unleugbar vorliegt? Jülicher sträubt sich dagegen anzuerkennen, daß Jesus stark von der jüdischen Apokalyptik

beeinflußt ist. Diese Tatsache ist aber unbestreitbar, mag uns das nun angenehm oder unangenehm sein. Jülicher modernisiert m. E. Jesum in vieler Beziehung viel zu sehr.

Versucht man nun die Gedanken, die für Jesus innerhalb seiner apokalyptischen Gedankenwelt wichtig waren, zu fixieren, so ergibt sich etwa folgendes: ihn interessierte die Frage, daß beim Weltgericht eine Scheidung zwischen Bösen und Guten stattfinde; er hoffte auf eine weite Verbreitung seiner Lehre; er hebt hervor, daß Gott im Weltgericht die Vergebung kennen werde, freilich nur denen gegenüber, die ihren Mitmenschen vergeben; ihm ist wichtig, daß Gott nach Güte und Gnade richtet, nicht nach dem Maßstab des Rechts und Verdienstes, und daß daher mancher, der Gott gegenüber meinte, Ansprüche machen zu können, sich enttäuscht fühlen wird; er droht den Pharisäern die Verwerfung an und tritt für das Volk, für die „Zöllner und Huren" ein; er weist auf die Anzeichen des Endes hin; ihm ist vor allem wichtig, einzuprägen: „wachet; denn ihr wisset nicht Tag noch Stunde, wann der Menschensohn kommt"; stets will er dem kommenden Ende gegenüber das Gewissen schärfen und zu ernster Vorbereitung mahnen.

Bei alledem fällt auf, daß Jesus die Gleichnisse z. T. gebildet hat, um etwas über sich selbst und seine Wirksamkeit auszusagen, freilich mit der zarten Scheu, die ihm in dieser Beziehung überhaupt eigen ist. So spiegelt z. B. das Gleichnis vom viererlei Acker in objektiver Klarheit die Tatsache wieder, daß auch Jesu Wirksamkeit nicht bei allen Erfolg gehabt hat; so tröstet er sich in dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen über das Vorhandensein der Bösen und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung mit dem Blick auf das Endgericht und damit, daß „der Teufel" dies „Unkraut gesät hat"; so spricht er im Gleichnis vom Senfkorn und Sauerteig seine Hoffnung aus und im Gleichnis vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle den Heroismus, den er von seinen Jüngern verlangt. Das Gleichnis von der von selber wachsenden Saat gibt die ruhige Sicherheit wieder, mit der Jesus in seinem Wirken

steht. Mehrfach weist er Angriffe seiner Gegner mit einem Gleichnis zurück (vgl. z. B. Lc. 7). Auch warnt er durch Gleichnisse diejenigen, die sich ihm anschließen wollen, ohne sich zu überlegen, welche schweren Verpflichtungen sie damit auf sich nehmen (vgl. Lc. 14_{25} ff.).

Abgesehen von den apokalyptischen Gedanken und denen, die sich auf seine Wirksamkeit beziehen, bieten die Gleichnisse Jesu noch eine Reihe andere religiös-sittliche Gedanken dar, z. B.: über die Erhörung des Gebetes (Lc. 11_{11} ff. u. Par.), über diejenigen, die „sich Schätze sammeln und sind nicht reich in Gott (Lc. 12_{16} ff.), über die Klugheit der Weltkinder (Lc. 16_{1} ff.), über das Schicksal der Reichen und der Armen im Jenseits (Lc. 16_{19} ff.), darüber, daß man Gott gegenüber sich als „unnützer Sklave" vorkommen soll (Lc. 17_{7} ff.).

Man sieht, daß in Jesu Gleichnissen nichts spezifisch Jüdisches vorkommt, nichts, was sich auf die Ausübung des jüdischen Gesetzes nach allen Seiten hin in dem Sinne bezieht, der in der rabbinischen Literatur besonders hervortritt, nichts, was es mit Schriftproblemen zu tun hätte, die nach unseren Begriffen nebensächlich sind. Uns fremdartig ist Jesu apokalyptische Gedankenwelt, aber die Fragen, die er innerhalb dieser Sphäre behandelt, sind groß und wichtig, wie sich überhaupt Jesu Denken und Urteilen mit zentralen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens beschäftigt.

d) Wert und Unwert, Natürliches und Künstliches der Gleichnisse Jesu.

Es ist selbstverständlich, daß man an Jesu Gleichnisse nicht mit dem Vorurteil herangehen darf, als sei alles an ihnen „original", „unüberbietbar" und „wertvoll". Wenn Arthur Drews erklärt, daß er in den Gleichnissen Jesu mancherlei „Mangelhaftes", ja geradezu „Bedenkliches" aufweisen könne, so werden wir diese Frage gründlich und vorurteilslos zu prüfen haben, besonders soweit es sich dabei um das Verhältnis der Gleichnisse Jesu zu den rabbinischen Gleichnissen handelt. An dieser Stelle hier ist nur folgendes festzustellen:

In seiner Rezension meines Buches über die „Altjüdischen Gleichnisse“ (Theol. Lit.-Ztg. 1904, S. 705) gibt Jülicher zu, daß es nicht richtig sei, immer und überall von „innerer Notwendigkeit in der Bildhälfte“ der Gleichnisse Jesu zu reden. Von dem, was „immer und überall“ geschieht, reden die Gleichnisse Jesu durchaus nicht immer. Joh. Weiß betont mit Recht in seiner „Literaturgeschichte des N.T.s“, daß neben „den Vergleichen mit ganz alltäglichen Lebenserscheinungen“ in den Gleichnissen Jesu sich zweitens „göttliche und menschliche Dinge gegenseitig beleuchten“ und dabei u. a. durchaus nicht „etwas Alltägliches“, sondern „etwas Außerordentliches“ geschildert wird. Ja, Joh. Weiß kennt noch eine dritte Gruppe von Gleichnissen Jesu, in denen sogar „etwas höchst Gewagtes, ja Bedenkliches“ geschieht. Er möchte diese Gruppe „enthusiastisch“ nennen. Dabei denkt er vor allem an die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle. Weinel sagt (a. a. O. S. 79): „Jesu Gleichnisse müssen den Philister und Pedanten immer wieder erschrecken durch ihre Kühnheit und Ueberschwenglichkeit“. Der Ausdruck „Ueberschwenglichkeit“ trifft hier wohl nicht das Richtige. Weinel formuliert das, was uns in der Schilderung des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn oder in der Schilderung der „Güte“ des Weinbergsbesitzers im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg entgegentritt, a. a. O. S. 81 besser so: „die Glut und Größe der Seele Jesu“, „der Schwung seines Wesens und die Wucht seines Empfindens“. Die Worte: „enthusiastisch“ und „Glut, Größe, Schwung, Wucht“ treffen das, um was es sich hier handelt, besser als die Worte: „bedenklich“ und „überschwenglich“. Es spiegelt sich in Jesu Gleichnissen eine begeisterte, der größten Opfer fähige Persönlichkeit, die starke, drastische Ausdrucksformen liebt. Wer daran etwas zu tadeln hat, wie z. B. Arthur Drews, der das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg für besonders „verunglückt“ hält, der bedenke, daß uns in den Gleichnissen Jesu sichtlich eine außerordentliche Persönlichkeit entgegentritt, und bedenke vor allem, daß ja doch die Gnade und Güte tatsächlich das Gegen-

teil von starrer Gerechtigkeit ist, daß also bei einer Veranschaulichung der Gnade und Güte in einem Gleichnis dieser Gegensatz zur Gerechtigkeit auch zutage treten muß. Wer das bedenkt, wird milder als Arthur Drews über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg urteilen.

Im allgemeinen, das wird Arthur Drews nicht verkennen können, sind die in den Synoptikern vorliegenden Gleichnisse ein Beweis für ein großes Geschick nicht nur im Erzählen, sondern vor allem in plastischer, anschaulicher Schilderung, auch sind die Gedanken, um die es sich dabei handelt, religiös und sittlich wertvoll — oder wäre es wertlos, den Menschen einzuschärfen: den Ernst des göttlichen Gerichts, die unendliche Liebe Gottes, die Liebe zum Mitmenschen, die Demut, die Standhaftigkeit, die Hoffnung?

Nach dieser Fixierung der Art der Gleichnisse Jesu gehen wir nun zu einem zusammenfassenden Vergleich der Gleichnisse Jesu mit den rabbinischen Gleichnissen über, um dann schließlich die Frage der Echtheit der Gleichnisse Jesu zu erörtern. Hier werden wir es nun überall mit der Prüfung der Aussagen von Arthur Drews im zweiten Teil seiner „Christusmythe" zu tun haben.

III.

Das Gemeinsame zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu.

Nach allem bisher Gesagten können wir uns an dieser Stelle auf die Hauptsachen beschränken.

Die Theologie hat bisher die Frage nach dem „Gemeinsamen zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu", abgesehen etwa von meinem Buch „Altjüdische Gleichnisse", noch nicht gründlich untersucht. Wie überhaupt das Urteil über das Judentum der Zeit Jesu und über die rabbinischen Gleichnisse, das man bei den heutigen Theologen findet, sehr wenig Sachkenntnis verrät, so ist das im besonderen bei Jüli-

cher, Joh. Weiß, Weinel der Fall. Die Reaktion gegen diese Art bei Arthur Drews ist m. E. voll berechtigt. Drews hat sich um das hier vorliegende Problem, trotzdem auch er — wie die Theologen, die ihn bisher bekämpft haben, — auf rabbinischem Gebiet Dilettant ist, doch wenigstens etwas gründlicher als jene bemüht. Es ist sehr bezeichnend für die Hilflosigkeit der heutigen Theologie den rabbinischen Nachweisen gegenüber, die Arthur Drews bietet, daß diese umfassenden Partien seiner „Christusmythe (II. Teil)" bisher keine Widerlegung oder auch nur Berücksichtigung von theologischer Seite gefunden haben.

Wenn nun Arthur Drews (Chr.-M. II, S. 390) sagt: „Die Gleichnisse Jesu sind nicht bloß ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalte nach den jüdischen Gleichnissen durchaus verwandt", so ist das, wie die obigen Nachweise beweisen, völlig richtig. Wer die Abschnitte I und II, die wir eben beendet haben, aufmerksam vergleicht, wird finden, daß sich eine Fülle von gemeinsamen Zügen zwischen den Gleichnissen der Rabbinen und den Gleichnissen Jesu, besonders mit Bezug auf die Form, nachweisen lassen, und mit Bezug auf den Inhalt wäre zu sagen, daß eine starke Beeinflussung Jesu durch die jüdische Apokalyptik vorliegt, und ferner, daß der Gottesglaube Jesu, seine Ethik, sein ganzes Denken ohne jeden Zweifel starke Wurzeln in dem Denken seines Volkes bis hin zu dem Denken der Rabbinen seiner Zeit hat. Die Gnade Gottes, die Nächstenliebe, die Vergebung der Sünde, die Demut usw., alles das läßt sich aus dem Judentum der Zeit Jesu belegen.

Daß damit die Originalität Jesu nicht verkannt ist, wird gleich deutlich werden. Zuvor aber ist die Fortsetzung des eben als richtig anerkannten Satzes von Arthur Drews zu prüfen. Diese Fortsetzung lautet: „ja, teilweise sind die Gleichnisse Jesu den jüdischen Gleichnissen einfach nachgebildet, wobei diese durchaus nicht immer eine Verbesserung, sondern mehrfach sogar eine entschiedene Verschlechterung erfahren haben". Daß diese Behauptung von Arthur Drews falsch ist, kann jeder leicht an dem oben Teil I dargebotenen Material nachprüfen. Arthur Drews

ist zu dieser Behauptung gekommen, weil er die Originale der rabbinischen Gleichnisse nicht untersucht hat, sondern sich auf ganz ungenügende, oberflächliche Reproduktionen dieser Originale stützt. Ich habe oben in Teil I bereits auf die Einzelheiten aufmerksam gemacht. Von einer „Nachbildung" bestimmter Gleichnisse Jesu bestimmten jüdischen Gleichnissen gegenüber kann gar keine Rede sein, daher auch nicht von einer „Verschlechterung jüdischer Gleichnisse durch Jesus". „Talmud" ist für Arthur Drews ein ganz vager, allgemeiner Begriff — genau wie für Jülicher! —; wo das der Fall ist, also z. B. die chronologische Frage völlig im Dunkeln bleibt, fehlt überhaupt der Boden für zuverlässige Schlüsse. Bei keinem einzigen der obigen Gleichnisse des Talmud — und ich möchte die Behauptung wagen: überhaupt bei keinem der Gleichnisse des Talmud — läßt sich nachweisen, daß irgend ein Gleichnis Jesu grade von diesem betreffenden rabbinischen Gleichnisse abhängig ist, wie sich m. E. auch umgekehrt nicht beweisen läßt, daß irgendein rabbinisches Gleichnis von einem (oder mehreren) Gleichnis Jesu abhängig wäre.

Und dazu kommt nun noch folgender Fundamentalfehler bei Arthur Drews: die Unterschiede der Gleichnisse Jesu von den rabbinischen Gleichnissen ignoriert er völlig.

IV.

Die Unterschiede zwischen den rabbinischen Gleichnissen und den Gleichnissen Jesu.

Daß eine Fülle von wichtigen Unterschieden zwischen den Gleichnissen Jesu und den rabbinischen Gleichnissen trotz alles unleugbar Gemeinsamen vorhanden ist, ergibt sich klar aus einem Vergleich zwischen dem 1. und 2. Abschnitt dieses Teiles, und zwar betreffen diese Unterschiede sowohl die Form als den Inhalt.

Die Abweichungen der Gleichnisse Jesu von den rabbinischen in formaler Beziehung liegen nicht da, wo Jülicher sie sucht. Weder ist der Unterschied so zu fixieren, daß die jüdischen Gleichnisse Allegorien wären oder doch die starke Neigung

hätten, möglichst genau Bild- und Sachhälfte an einander anzunähern, während Jesus lauter „reine Gleichnisse" gebildet und alles Allegorisierende perhorresziert hätte, noch liegt der formale Unterschied darin, daß die jüdischen Gleichnisse sämtlich schon formal minderwertig und künstlich, Jesu Gleichnisse aber stets formal mustergültig und natürlich wären. Absolute Unterschiede zwischen den Gleichnissen Jesu und den rabbinischen Gleichnissen liegen hier nicht vor. Wenn ich im Gegensatz zu Jülichers These, Jesus habe nur „reine Gleichnisse" gebildet, in meinen „Altjüdischen Gleichnissen" (S. 162) den Satz formuliert habe: „Die Originalität der Gleichnisse Jesu liegt nicht in der Form", so ist das so zu verstehen, daß die Arten der Bildrede bei Jesus genau dieselben sind wie bei den Rabbinen. Das hatte ja Jülicher bestritten, der nur „reine Gleichnisse" bei Jesus gelten lassen wollte. Daß Jesu Gleichnisse trotz dieser fundamentalen formalen Gleichartigkeit mit den rabbinischen Gleichnissen dennoch auch formal sich von ihnen unterscheiden, habe ich bereits a. a. O. S. 163 gesagt, wo ich „die entzückende Frische und Anschaulichkeit" der Gleichnisse Jesu hervorgehoben habe, und dieser Eindruck hat sich mir im weiteren Verlauf meiner Studien über die rabbinischen Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu nur befestigt. Wenn Jülicher zwischen beiden Aussagen, wonach sich Jesu Gleichnisse einerseits formal n i c h t von den jüdischen unterscheiden, andererseits doch wieder Unterschiede in formaler Beziehung ihnen gegenüber aufweisen, eine „Unstimmigkeit" findet, so ist das rein äußerlich geurteilt; denn es kann doch z. B. ein Dichter dieselbe Art oder Gattung, beispielsweise eine Tragödie, wie ein anderer Dichter schaffen, und dennoch behandeln beide Dichter dieselbe poetische Gattung mit verschiedener poetischer, plastischer, dramatischer Kraft. Wenn nun auch den rabbinischen Gleichnissen eine gewisse plastische Kraft nicht abzusprechen ist, so dürfte es doch nicht „übertrieben" oder, um mit Arthur Drews zu reden, „überschwenglich" sein, wenn man sagt: Jesus stand den Rabbinen auf keinen Fall an plastischer Kraft, an dichterischer Fähigkeit nach, im Gegenteil: die Menschen: die er hin-

stellt, die Vorgänge aus dem Leben der Menschen, die er schildert, sind so anschaulich, scharf und plastisch gezeichnet, daß hier ein deutlich faßbarer Unterschied der „künstlerischen Höhenlage", wie Weinel (a. a. O. S. 72) das glücklich formuliert, vorliegt. Arthur Drews weiß davon nichts, da für ihn ja die rabbinischen Gleichnisse formell überhaupt nicht faßbar sind. Das ist aber ein schwerer Mangel seiner Position. Jeder ästhetisch gebildete Mensch weiß doch, daß ein und derselbe Gedanke sehr verschiedene Formen haben kann und daß diese Form durchaus nicht gleichgültig ist, wenn es sich darum handelt, etwa die Originalität eines Dichters festzustellen.

Und wie steht es nun mit der Originalität des Inhalts der Gleichnisse Jesu den rabbinischen Gleichnissen gegenüber? Auch in dieser Beziehung hat sich Arthur Drews die Sache sehr leicht gemacht. Wenn irgendwo im Talmud eine Perle vorkommt und im Zusammenhang mit dieser Perle das Verkaufen des Vermögens, so ist das für Arthur Drews schon ein Beweis dafür, daß Jesus sein Himmelreichsgleichnis von der köstlichen Perle aus dem Talmud hat, resp. daß das in den Evangelien vorliegende Gleichnis von irgend jemand der betreffenden Talmudstelle „nachgebildet" ist! Mit solcher oberflächlichen Methode kann man alles beweisen.

Wer genau und sorgfältig zu Werke geht, sieht hier folgendes:

Jesu Gleichnisse unterscheiden sich inhaltlich von den rabbinischen dadurch, daß sie, wie ich das schon „Altjüdische Gleichnisse" S. 163 formuliert habe, „große, allgemein menschliche Gegenstände" behandeln und „frei sind von dem Kleinigkeits- und Exegetengeist vieler jüdischer Bildungen". Den Gleichnissen Jesu fehlt der gelehrte Beigeschmack, der in den jüdischen Gleichnissen so stark hervortritt. Arthur Drews hat auch dies nicht gesehen, weil er zu oberflächlich gearbeitet hat. Die Gleichnisse Jesu zeigen deutlich, daß Jesus trotz aller unzähligen Fäden, die ihn mit der Lehr- und Denkweise der Rabbinen seiner Zeit verbinden, doch an dem geistigen Inhalt, den ihm seine Zeit darbot, eine Reinigung, Konzentration, Zentralisation vorgenommen

hat. Selbst der jüdischen Apokalyptik gegenüber, von der Jesus ohne allen Zweifel stark beeinflußt ist, lassen sich bei ihm originale Züge erkennen: wir finden bei ihm nichts von der phantastisch-orientalischen Allegoristerei der Apokalyptik, nichts von den jüdisch-nationalen Zügen, die in der jüdischen Apokalyptik trotz alles Universalismus nicht fehlen, wir finden ferner bei ihm die Betonung des religiösen und sittlichen Ernstes all dieser Zukunftserwartungen, eines Ernstes, der in dem Maße wie bei Jesus in der jüdischen Apokalyptik nicht hervortritt. Jesus ist maßvoller und mehr auf das sittlich-religiös Zentrale dabei gerichtet als die jüdische Apokalyptik [1]).

V.

Die Echtheit der Gleichnisse Jesu.

Arthur Drews bestreitet die Echtheit der Gleichnisse Jesu, wie ja überhaupt die Echtheit der Worte Jesu und die Geschichtlichkeit Jesu. Wir haben es hier nur mit seiner Bestreitung der Echtheit der Gleichnisse Jesu zu tun. Er bestreitet diese Echtheit vorwiegend mit zwei Gründen: einmal weil außerhalb des Neuen Testamentes von Jesus nichts überliefert sei, also die Theologie, die lediglich auf das Neue Testament angewiesen sei, sich mit ihren Argumentationen „im Kreise herumdrehe"; zweitens deswegen, weil die neutestamentlichen Gleichnisse besonders im Hinblick auf die rabbinischen Gleichnisse weder formell noch inhaltlich als „unerfindlich" und „unüberbietbar" bezeichnet werden könnten. Wir haben also die Art der Ueberlieferung der Gleichnisse Jesu, ferner sowohl in bezug auf ihre Form als in bezug auf ihren Inhalt die Frage nach ihrer Echtheit zu untersuchen.

1.

Die Herkunft der Gleichnisse Jesu aus mündlicher Ueberlieferung.

Wie die Dinge nun mal liegen, sind wir m. E. tatsächlich

1) Vgl. meine Schrift: Die Offenbarung Johannis und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit, 1907. — Vgl. auch Weinel, Neutest. Theologie, 1911, S. 55. Weinel redet da mit Recht von der „Zurückhaltung Jesu".

für die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu allein auf das Neue Testament angewiesen. Arthur Drews hat ganz recht, wenn er hervorhebt, daß darin eine gewisse Schwierigkeit steckt. Andererseits aber bedenkt er folgendes nicht oder doch viel zu wenig: wir haben oben bei der Behandlung der Frage nach der Echtheit der rabbinischen Gleichnisse gesehen, daß hier genau dieselbe Schwierigkeit wie bei den Gleichnissen Jesu vorliegt; denn: auch die rabbinische Literatur weist vielerlei Wundergeschichten [1]) und legendarische Elemente auf, genau wie das N.T. Ueber viele Rabbinen erfahren wir außerhalb der rabbinischen Literatur nichts oder nur sehr Dürftiges, genau wie wir über Jesus außerhalb des N.T.'s nichts oder nur sehr Dürftiges erfahren. Was wir von den Rabbinen wissen, wissen wir aus einer ursprünglich mündlich tradierten Literatur, genau wie das der Tradition nach bei Jesus der Fall ist.

Wie es nun in der Frage, ob Rabbi Akiba, Jochanan ben Zakk'ai usw. gelebt haben, eine übertriebene Skepsis wäre, wollte man bezweifeln, daß diese Rabbinen geschichtliche Persönlichkeiten sind, so wäre m. E. bei Jesus genau dasselbe der Fall.

Daß die neutestamentlichen Gleichnisse aus mündlicher Ueberlieferung herstammen, läßt sich deutlich erkennen. Die Gesetze zum Erkennen und zur Beurteilung der mündlichen Ueberlieferung, die wir oben bei den rabbinischen Gleichnissen festgestellt haben, lassen sich auch bei den Gleichnissen Jesu feststellen:

a) Wann die in den Evangelien vorliegenden Stoffe vorhanden waren, kann man aus der altkirchlichen Literatur erschließen, welche Zitate aus den Evangelien enthält. Da ergibt sich, daß die Synoptiker um 100 n. Chr. sicher vorhanden waren [2]). Daß etwa 70 Jahre nach Jesu Tode in mündlicher Ueberlieferung tradierte Stoffe, die von Jesus herrühren, vorhanden gewesen sein können, ist ebensowenig zu bestreiten, wie der Umstand, daß die 200

1) Vgl. mein Buch: Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911. 2) Vgl. jede beliebige „Einleitung in das N.T.", z. B. etwa die von Jülicher.

n. Chr. abgeschlossene Mischna [1]) mündlich tradierte Stoffe enthält, die tatsächlich von Hillel (gest. um 10 n. Chr.), Schammai, den zur Zeit Jesu blühenden Schulen beider, von Jochanan ben Zakk'ai, der um 70 n. Chr. lebte, usw. herrühren.

b) Uebersieht man die in den Synoptikern Jesu zugeschriebenen Gleichnisse, so läßt sich, wie wir gesehen haben, daran mancherlei Charakteristisches und Originales erkennen. Diese Tatsache wird jeder, der nicht voreingenommen ist, als Beweis dafür ansehen, daß hinter diesen Stoffen eine geschichtliche Persönlichkeit steht. Wir werden auf diesen Punkt unten noch einmal zurückkommen müssen.

c) Wir haben auch in den Ueberlieferungen von Jesus die für mündliche Tradition charakteristische Art der Ueberlieferung in Paralleltexten, deren Varianten sich ebenso wie ihre Uebereinstimmungen leicht durch die Eigenheiten mündlicher Tradition erklären. Wir haben das oben in Teil II, A genauer nachgewiesen. Es ist unmöglich, sich die Evangelisten lediglich als mehr oder weniger „frei" arbeitende „Redaktoren" schriftlicher Quellen vorzustellen, die dann doch wieder mit einer bis in die kleinsten Kleinigkeiten hinein sich erstreckenden Reflexion vorgegangen sein sollen. Bald soll nach Jülicher Mt. den Text der „Quelle" genau bewahren, bald Lc., bald Mc., bald soll Mt. und Lc. von Mc. abhängig sein, dann wieder von einem Ur-Mc., nicht von dem jetzigen, dann soll wieder in Kleinigkeiten und Einzelheiten auf sich beruhen, wie der Text zu erklären sei. Sieht man aber, daß zuerst und zunächst von der mündlichen Tradition auszugehen ist, so erklären sich die Uebereinstimmungen und Abweichungen der drei Synoptiker sehr leicht.

d) Wie die rabbinischen Traditionen, so haben auch die Traditionen über Jesus etwas Anekdotenhaftes an sich, was bei mündlicher Tradition das Natürliche ist. In der Hauptsache sind einzelne Aussprüche bewahrt, längere Zusammenhänge weniger. Kürzere Gleichnisse stimmen mehr überein als längere, und bei diesen wiederum heben sich pointierte

1) Vgl. meinen Vortrag „Talmud und Theologie", 1903.

Aussprüche, heben sich die Hauptdikta, das Gerippe des Ganzen als identisch heraus, während die Einzelheiten verschieden sind. Man denke hier an das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, daran, wie verschieden die Zusammenhänge sind, in denen die einzelnen Stoffe bei den Evangelisten begegnen, daran, wie wörtlich ein so kurzes Gleichnis wie das vom Senfkorn bei den drei Synoptikern aufbewahrt ist.

e) Die mündliche Tradition liebt die sachliche Anordnung, nach Stichworten, nach Zahlen. Auch dies liegt für die Gleichnisse Jesu am Tage [1]). Man denke an die 7 bei Mt. (13) zusammengestellten Gleichnisse, daran, wie häufig wir in Teil II, A haben konstatieren müssen, daß die „Stichwortdisposition" vorliege. Auf Tag und Jahr werden die Worte Jesu ebensowenig festgelegt wie die Worte der Rabbinen.

Muß nicht diese Eigenart der Ueberlieferungen über Jesus, die uns im N. T. vorliegen, Vertrauen zu ihrer Geschichtlichkeit erwecken? Wenn Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit ist, ist ja gar nichts anderes zu erwarten, als daß die Ueberlieferungen, die von ihm handeln, die Art mündlicher Ueberlieferung an sich tragen.

Nun könnte sich Arthur Drews aber immer noch auf die Behauptung zurückziehen, daß die in den Synoptikern vorliegenden Gleichnisse weder formell noch inhaltlich „unüberbietbar" und „unerfindlich" seien. Hierzu wäre folgendes zu sagen:

2.

Die Echtheit der Gleichnisse Jesu in bezug auf ihre Form.

Ganz abgesehen davon, daß Arthur Drews die rabbinischen Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu in formeller Beziehung nur sehr oberflächlich untersucht hat, wäre doch zu fragen: kann Arthur Drews rabbinische Gleichnisse oder überhaupt in der Weltliteratur

1) Weinel sagt (N.T.liche Theologie, 1911, S. 41) mit Recht, daß dem Mc.-Evangelium „ältere, sachlich oder nach Stichworten geordnete Erzählungsgruppen" zugrunde liegen.

Gleichnisse aufweisen, die sich mit den Gleichnissen Jesu an Frische und Anschaulichkeit messen können? Es müßten um der zahlreichen Beziehungen zu der jüdischen Ausdrucksweise und Denkweise willen, die in den Gleichnissen Jesu vorliegen, ohne Zweifel Juden die Produzenten dieser Gleichnisse gewesen sein. Wo aber finden sich unter den jüdischen Gleichnissen Bildungen, die so anschaulich wären wie die Schilderung im Gleichnis vom barmherzigen Samariter oder im Gleichnis vom verlorenen Sohn, ungerechten Haushalter, reichen Kornbauer, Schalksknecht, Pharisäer und Zöllner, der bittenden Witwe usw.?

Was man in formaler Beziehung von den Gleichnissen Jesu, falls sie echt sind, erwarten müßte, ist in ihnen erfüllt: einerseits eine Fülle von Uebereinstimmungen mit den Bildreden der Zeitgenossen dieses angeblichen Jesus, andererseits eine ganze Reihe originaler Züge, die die Herkunft von einem bedeutenden poetischen und Erzählertalent verraten.

3.

Die Echtheit der Gleichnisse Jesu in bezug auf ihren Inhalt.

Ganz abgesehen davon, daß Arthur Drews auch in bezug auf den Inhalt die Gleichnisse Jesu und die Gleichnisse der Rabbinen nur sehr oberflächlich verglichen hat, wäre hier zu fragen:

Kann Arthur Drews rabbinische Gleichnisse aufweisen, die so frei von gelehrtem Beigeschmack sind wie durchweg die Gleichnisse Jesu? Kann Arthur Drews aus der rabbinischen Literatur ein einziges Himmelreichsgleichnis aufweisen? Woher kommt es, daß die Gleichnisse der Synoptiker sich so ausschließlich auf große, wichtige religiöse Fragen konzentrieren, während den Rabbinen so vieler exegetische Kleinkram wichtig ist, der in den neutestamentlichen Gleichnissen nicht begegnet? Woher kommt es, daß in den apokalyptischen Gedanken der synoptischen Gleichnisse nichts von Phantastik, Allegoristerei und jüdischem Patriotismus zu spüren ist? Woher will Arthur Drews diejenigen Gleichnisse ableiten, die von der Wirksamkeit Jesu handeln,

die ihn selber trösten, ihm Sicherheit und Hoffnung geben sollen, die eine ruhige und dann doch wieder glutvolle und enthusiastische, eine ihren Feinden gegenüber geistreiche und schlagfertige Persönlichkeit widerspiegeln? Es ist doch undenkbar, das alles als freie Erfindung zu verstehen.

Wenn Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit ist, ist gar nichts anderes zu erwarten, als was in den Synoptikern tatsächlich vorliegt, d. h. daß die Gleichnisse Jesu inhaltlich einerseits eine Fülle von Beziehungen zu den Gleichnissen der Zeitgenossen dieses angeblichen Jesus aufweisen und andererseits, daß sie die religiös-sittliche Kraft, den religiös-sittlichen Schwung verraten, den man bei einer Persönlichkeit wie Jesus erwarten muß.

Ich gebe zu, daß wir historisch in einer besseren Lage wären — genau dasselbe gilt aber auch für die rabbinische Literatur! —, wenn wir Urkunden hätten, die von Jesus herrührten, etwas von ihm Geschriebenes oder ein Denkmal, wie wir für Buddha solche Reliquien haben [1]). Trotzdem aber ist es ungerechtfertigte und übertriebene Skepsis, ganz unangesehen die Oberflächlichkeit, mit der Arthur Drews vorgeht, sämtliche Gleichnisse Jesu, wie überhaupt die Geschichtlichkeit Jesu, in Zweifel zu ziehen. M. E. behält es sein Bewenden trotz Arthur Drews bei der „Unüberbietbarkeit" und „Unerfindlichkeit" der Gleichnisse Jesu, und grade die Untersuchung der rabbinischen Gleichnisse ist das einzige Mittel, diese Erkenntnis zu vertiefen und zu befestigen. Daß Arthur Drews den Vergleich mit den rabbinischen Gleichnissen als so wichtig erkannt hat, wie er es tatsächlich ist, zeugt von seinem, auch sonst als rühmlich anzuerkennenden Scharfblick. Es ist sehr dankenswert, daß er die heutige Theologie auf diese Weise auf ein Problem gestoßen hat, das sie schon längst ernsthaft und energisch hätte in Angriff nehmen sollen. Die neutestamentliche Forschung muß aus dem Dilettantismus auf rabbinischem Gebiet heraus, der ihr in ihrer Hauptmasse bisher noch immer anhaftet. Die rabbinischen Studien sind das einzige Mittel, die Erforschung des Lebens und Wirkens Jesu auf eine

1) Vgl. Jüd. Wundergeschichten, S. 82.

solide Basis zu stellen. Wenn die sehr dilettantischen und oberflächlichen Behauptungen von Arthur Drews die Frucht für die Theologie trügen, daß die rabbinischen Studien wieder die wichtige Stellung in ihrer Mitte erhielten, die sie früher einmal besessen haben, so würde die Episode Drews für die Theologie von dauerndem Nutzen sein und werden. Sicher ist, daß dann die völlig veraltete Art, in der Jülicher die Gleichnisse Jesu erforscht hat, aus der Theologie verschwinden wird; denn mit Textkritik und sogenannter Literarkritik ist ohne wirkliche Sachkenntnis nichts dauernd Haltbares auf dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung zu erreichen. Wirkliche Sachkenntnis aber ist auf neutestamentlichem Gebiet ohne gründliche Schulung in Rabbinicis unmöglich.

Register.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

1.
Die vorkommenden Rabbinen in chronologischer Reihenfolge.

a) Tannaiten und ältere Rabbinen:

Schim'on ben Schaṭaḥ 109.
Hillel der Alte 7. 106.
Schule Schammai's und Hillels 10.
Gamli'el der Alte, Lehrer des Paulus 104.
Rabban Schim'on ben Gamli'el I 104.
Rabban Johanan ben Zakk'ai 18. 32 f. 35. 53. 55. 104. 107.
R. Ḥanina ben Dosa 104. 115.
Rabban Gamli'el II 56 ff. 60.
R. 'Eli'ezer ben Hyrkanos 17. 53. 65. 118.
R. Jehoschu'a ben Ḥananja 53. 66. 68. 71. 104.
R. Jose der Priester 53. 60.
R. Schim'on ben Netan'el 53.
R. 'El'azar ben 'Arakh 48. 53.
R. 'El'azar ben 'Azarjah 69. 71. 104.
R. Jischm'a'el 73. 118.
R. 'Akib'a 55. 60. 76. 79. 104. 117.
R. Ṭarphon 80.
Pappos ben Jehuda 67. 79.
R. Jose der Galiläer 114.
ben 'Azz'ai 104.
ben Zoma 104.
Elischa ben 'Abujah 81.
R. Me'ir 18. 104. 106.
Dessen Schwiegervater 18. 20.
R. Schim'on ben Joḥ'ai 71.
R. Pineḥas ben J'air, Schwiegersohn des vorigen 84.
R. Jischm'a'el bar Jose 105.
R. 'El'azar bar Joseh 110.
R. Schim'on ben 'El'azar 82.
R. Jehuda hannasi 19. 74. 104. 168.
R. Schim'on ben Ḥalapht'a 85.
R. Jose ben Ḥanina 110.

b) Amoräer:

R. Bun, Sohn des R. Ḥij'a 87.
Rab. 115.
R. Johanan 168.
R. Jose bar Ḥanin'a 168.
R. Ze'ira I 87.
R. Ja'akob bar 'Jdi 168.
R. Ḥanin'a 91.
R. Judan 55. 92. 93.
Abaje 107. 114.
Rab'a 107. 114.
R. Berekhja 55.

c) Rabbinen, die bei Strack, Einl. in den Talmud, 1908⁴, nicht erwähnt sind:

Jonatan ben 'Uzzi'el, Schüler Hillels des Alten 107.
R. Jose qatnut'a, ein Tannait 104.
Julianus, Zeitgenosse des R. 'Akib'a 67.
Ziwwet'ai, tradierte im Namen des R. Me'ir 20.
R. Jischm'a'el ben Pabe, ein Tannait 104.

2.

Zitierte oder erläuterte Bibelstellen.

a) A. T.:

1. Mose 1 1 10.
1 26. 27 8.
2 4 11.
3 7 55. 56.
4 15 ff. 166.
4 23 105. 168.
5 3 167.
9 6 8.
15 6 108.
19 24 105.
26 28 66.
39 2 93.
2. Mose 15 2 65.
21 19 117.
22 2 117.
22 25 193.
32 16 33. 35.
34 1 197.
3. Mose 4 2 73.
19 36 106.
25 35 7.
5. Mose 4 24 56. 57.
10 17 60.
22 17 117.
28 1 85.
29 1 86.
29 9 72.
30 10 80.
1. Samuelis 25 29 95.
Jesaia 5 3 ff. 200.
14 11 99.
26 10 86.
42 21 72.
48 22 95.
57 1 95.
64 7 197. 198.
65 13. 14 18. 20.
66 1 11.
Jeremia 3 27 198.
16 14 72.
17 68 69.
Ezechiel 1 1 66.
18 2 106.
Daniel 7 13 139.
Hosea 12 11 66.
Zephania 1 2 f. 57. 59.
Maleachi 3 18 20.

Psalm 32 2 108.
36 2 114.
50 4 74.
77 3 198.
109 22 114.
109 31 114.
112 10 100.
118 78. 99. 202.
Sprüche Salomos 1 1 91.
2 4 84.
5 16 53. 55.
8 21 107.
11 8 106.
11 17 7.
Prediger 1 15 98.
4 5 99.
5 11 87.
9 8 18. 19.
12 7 94.
Sirach 28 1 ff. 193.

b) N. T.:

Mt. 3 4 138.
5 13 145.
5 14—16 147. 149.
5 16 32. 82. 211.
5 22 83. 259.
5 24 259.
5 29 111.
5 35 9. 11. 13.
5 36 57.
5 43 87. 219.
6 11 9.
6 16 ff. 110.
6 22 f. 150.
6 24 151.
7 16 255.
7 9—11 140.
7 14—23 143.
7 15 68.
7 16 ff. 97. 153. 255.
7 21 73.
7 25. 27 82.
8 11. 12 25. 101.
9 12 f. 170.
9 14 f. 171.
9 16 f. 173.
9 37. 38 81.

Mt. 10 24 f. 141.
10 25 9.
10 26 f. 150.
11 16—19 136.
11 11 ff. 108.
12 22—30. 43—45 175.
12 29 56.
12 33—37 153.
13 43. 275.
13 3 ff. 212. 264.
13 24—30. 36—43 213.
13 31—33 214.
13 44—43 217.
13 45. 46 116.
13 47 ff. 116. 214.
13 52 155.
15 10—20 143.
15 14 142.
15 26 57. 59.
16 17 58.
18 10—14 194.
18 21 ff. 61. 63. 64. 193. 262.
18 23 9. 23. 256.
19 21 259.
20 1 ff. 81. 88. 206. 267.
21 28—32 199. 263.
21 38 259.
21 33—46 46. 78. 200. 261. 264.
22 1—14 202. 263.
22 2. 11 9. 13. 23. 24. 34. 58. 89.
22 11—14 26. 96.
22 13 101.
22 40 101.
23 4 68.
24 28 155.
24 32 f. 133. 263.
24 43 f. 156.
24 44 259.
24 45—51 158.
25 1—13 204. 263.
25 13 31.
25 14 ff. 23. 49. 206. 263.
25 21 255.
25 23 255.
25 31 ff. 255.
25 39 49.
26 64 99.

Mc. 2 17 170.
2 18—20 171.
2 21 f. 173.
3 16. 17 54.
3 22—27 175.
4 38 ff. 92. 124.
4 2 43.
4 3—9. 14—20 212.
4 10 ff. 260.
4 15 ff. 257.
4 21 147.
4 22 150.
4 26—29 213. 263.
4 30. 31 22. 257.
4 30—32 214.
7 27 59.
9 49 f. 145.
11 203.
11 12 ff. 109.
12 1—12 200.
12 10 ff. 78. 86.
13 28 f. 133.
13 33—37 161.

Lc. 1 15 138.
3 8 34. 73.
4 23 165. 252.
5 31 f. 170.
5 33—35 171.
5 36—39 173.
6 39 142.
6 40 141.
6 43—46 153.
6 48. 49 82.
7 3 257.
7 29 f. 199.
7 31—35 136.
7 40—43 57. 59. 87. 265.
8 5—8. 11—15 212.
8 11 ff. 43.
8 12 ff. 257.
8 16 147.
8 17 150.
10 1 108.
10 29—37 217.
11 11—13 140. 265.
11 14—26 175.
11 27. 28 55.
11 33 147.
11 34—36 150.
12 2 f. 150.
12 16—21 220. 265.
12 35—38 161. 263.
12 39 f. 156.
12 41—48 158.

Lc. 13 6—9 203.
13 18—21 214. 260.
13 20 22.
13 23—30 204. 263.
13 28 25.
13 29 79.
14 15 ff. 23. 24. 25. 202. 263.
14 17 259.
14 28(25)—33 174. 265.
14 34 f. 145.
15 85. 89. 94. 263.
15 1—10 194.
15 11—32 196.
16 1 ff. 83. 210. 265.
16 9 81. 84. 259.
16 13 151.
16 19 ff. 100. 220. 265.
16 25 115.
16 27 ff. 101.
17 4 64.
17 6 109.
17 7 ff. 134. 265.
17 10 23.
17 37 155.
18 1 ff. 263.
Lc. 18 9—14 219. 260.
19 11—27 206. 263.
19 12 ff. 49.
19 21 210.
20 9—19 200. 260.
21 29—31 133. 263.
23 29 73.
23 43 87.
24 46 257.
Joh. 1 34 55.
8 17 56.
9 4 81.
10 34 56.
14 2 96.
14 18. 73.
Röm. 4 8. 9 108.
11 12. 24 9.
1. Cor. 1 26 56.
5 6 216.
15 55 55.
2. Cor. 5 1 ff. 96.
Gal. 1 16 58.
Jac. 1 27 49.
3 9 10.
1. Petr. 3 19 96.
Ebr. 11 13 10.

3.

Uebersetzte und erwähnte Stellen aus der rabbinischen Literatur.

a) Babylonischer Talmud:

Berachot 61 b 78. 114.
Schabbat 119 a 116.
152 b 94.
153 a 17.
Pesahim 49 a 96.
Rosch ha schana 17 b 60.
Baba bathra 134 a 106.
Sanhedrin 38 b 105.
45 b 112.
91 a, b 74.
Aboda zara 54 b, 55 a 57.

b) Jerusalem. Talmud: (ed. Crotoschin 1866)

Berachot 5 c 87.
Hagigah 77 d 109.

c) Mischna:

Joma VIII 9 61.
Sota IX 14 f. 104.
Sanhedrin VI 112.
Sprüche der Väter 10. 51.
II 15. 16 80.
III 16 76.
III 18 69.
IV 11 211 f.

d) Tosephta:

Baba kamma 7 3 f. 32.
Ohalot 16 68.

e) Abot de R. Natan:

Abot de R. Natan Kap. 24 81.
ed. Schechter 1887, S. 58 53. 54.
S. 59 48.
S. 67 35.
S. 74 36.

f) Midrasche:

Mechilta, Par. Bo, Par. 16 71.
Par. Wajehi beschallah,

Par. 2 75.
Par. Wajehi beschallah, Par. 3 65.
Mechilta, Par. Jethro, Par. 6 56.
Sifre zu Deut., Par. ki teṣe, Abschn. 237, zu 5. M. 22 17 117.
Tanḥum'a zu 1. M. 4 15 ff. 166.
zu 2. M. 22 25 Par. Mischpaṭim gegen Ende 193.
Gen. r., Par. 1, gegen Ende, Abschn. 15 10.
Par. 19, zu 3 7 55.
Gen. r., Par. 23, zu 4 23 168.
Par. 64, zu 26 28 66.
Par. 86, zu 39 2 93.
Exod. r., Par. 46, zu 34 1 197.
Levit. r., Par. 4, zu 4 2 73.
Par. 34 3 7.
Debarim r., Par. 7 85.
Koh. r., Par. 1, zu 1 15 98
Par. 9 8 19.
Schir ha schir. r., Par. 1, zu 1 1 84.
Jalḳut Schim'oni I, zu Par. Jethro 2. M. 20 1, Abschn. 286 82.

4.

Hebräische oder aramäische Wörter, die aus dem Griechischen oder Lateinischen stammen.

'angarantiga ἀγγαρευτικά Vorspanndienst 67.
'iskolastik'a σχολαστικός Lehrer 67.
'ikonin εἰκόνιον Bild 8.
'akkesenaja ξένος Fremdling 8.
'eppipodin ὑποπόδιον Fußschemel 11.
'eppotropin ἐπίτροποι Aufseher 83.
'arki'atros ἀρχίατρος Oberarzt 198.
bolarin φολλάριον Münze 84.
dejotreton διάτρητον Glasflechtarbeiten 55.
tatrajot θέατρα die Theater 8.
teraphesiṭin τραπεζῖται Wechsler 67.
'issar ἀσσάριον Aß 92.
krisargiron χρυσάργυρον Gewerbesteuer 67.
liblar libellarius Schreiber 33.
paltin παλάτιον Palast 11. 32.
pelosophos φιλόσοφος Philosoph 56.
pinkas πίναξ Schreibtafel 77.
peraklet παράκλητος Fürsprecher 212.
pardes παράδεισος Baumgarten 86.
semardakos ραμάρδακος Gaukler 198.
kirkes'aot κίρκοι Zirkusse 8.
kategor κατήγορος Ankläger 212.
ḳulemos κάλαμος Schreibfeder 33.
ḳuphs'a κάφα Kasten 95.
teris θυρεός Schild 212.

5.

Namen- und Sachregister.

Abraham 33.
Adam, der erste 167.
Ahab ben Omri 115.
Akko 67.
allegorische Auslegung des A. T.s 32
'am ha'ares 97.
amoräisch 1.
Antiochia 67.
Antoninos 74 f.
antrauen, sich, eine Frau 33.
aramäische Worte Jesu 10.
Askalon 109.
Auge, ausreißen und einsetzen desselben 11.

Badehaus 8.
Becher 55.
Bekehrung 17. 32.
Bild der Könige 8.
Brombeerstrauch 97.
Brunnen 91.
Bürgschaft 77.
Buße tun 18. 32.

Cisterne, ausgekalkte 53.

Dattelpalmen 107.
Depositum 48.
Docht 84.
Erde 10.
Ehescheidung 33.
Elle 67.
Exil 33.

Fasten 110.
Flasche, verpichte 53.
Fremdling 8.

Frieden, in F. = unversehrt 48.
Frühfrüchte 73.
Fußschemel 11.

Gäste 19.
Gebote, noachische 82.
Gebot tun 7. 8.
Geist, heiliger 92.
Geschlechter = Generationen 56.
Glaser 55.
Glasflechtarbeiten 55.
Götzendienst 56.
Größe des Königtums 8.

Handwerker 35.
Handwerkszeug 35.
Haus des Königs 18.
— Abrahams 33.
— Hillels und Schammais 10.
Heil dem, der usw. 53.
Himmel 10.
Himmelreich 24.
Hund = Heide 57.

Jabne 71.

Kalk 19. 82.
Ketubbah 35.
Kleinstädter 55.
Knechte 18.
komm, höre 60.
König 18. 60.
Korb 55.
Kostbarkeiten 55.
Kraft = Gott 99.
Kutäer 67.

Laden 55.
Lehm 19.
Lehmsteine 81.
Leib 8. 75.
Leuchter 84.
Libationswein 93.
Liebestat erweisen 8.
Löwe 67.

Mahlzeit 18.
= ewiges Leben 77.
Ma'jan, der Zöllner 109.
maschal 6.
min = Ketzer 105.
Mine 60.
Mirjam, Tochter des 'Eli Bozlim 110.
Moses 33. 107.

Nächster 60.
Namen, im Namen 18.

Park 73. 86.
Perle, gute 92. 11.
Petrus 54.
Philosoph 56.

Rabbi 7. 8. 36. 48. 53. 71 usw.
Rebhuhn, ägyptisches 68.
Rede in der 3. Person = 1. Person 98.
Reinheit 94.
Reinigen der Königsbilder 8.
Rimmon 67.
Ruß 20.

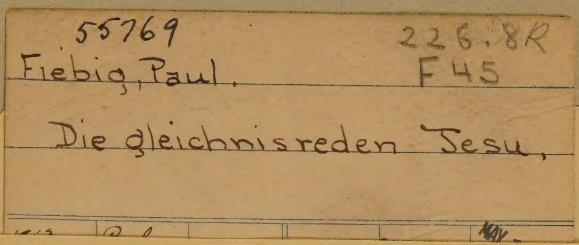
Sabbat, Feier des S. 71.
Vorabend des S. 99.
säubern, sich 19.
salben, sich 19.
Salomo 18.
Schätze 83.
Schechinah 107.
Scheidebrief 35.
Schluß a minori ad maius 9.
Schmied 19.
Schriftbehandlung, rabbinische 35.
Schriftstücke 33.
schwören beim Leben 57. 60.
Seele, wie ein Vogel 74.
bedrückte S. 8.
Sel'a 84.
Sohn, Anrede des Rabbis an seinen Schüler 48.
Sonnenwende 107.
Sopherim 107.
Sprüche Salomos 6.
Stock 55.
Stunde 7. 8. 75.
Sünde, scheiden von der Welt ohne S. 48.
sie fürchten 36.

tannaitisch 1.
Tephillin 18. 110.
Theater 8.
Thron 11.
Tierkreisbilder 57.
Tinte 33.
Tod 17.
Töpfer 19.
Trauerbesuch 48.
trösten 48.
Tröstung annehmen 48.
Tüncher 19.

Valeria, die Proselytin 60.
verabschieden, sich, von seinen Schülern 7. 8.
Viehtreiber 93.

Wächter 73.
Wäscher 20. 105. 107.
waschen, sich 19.
die Kleider w. 19.
Waschhaus 20.
wehe mir 48. 109.
Weiser = ein Gelehrter 36.

Zauberer 111.
Zeugen 33.
Zeugnis ablegen 53.
Zizit 18.
Zöllner 109.


55769
226.8R
F45
Fiebig, Paul.
Die Gleichnisreden Jesu.
226.8R
F45
55769